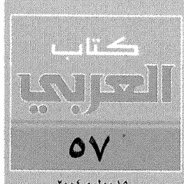


١٥ يوليو ٢٠٠٤

مراجعات في الفكر القومي



د. محمد جابر الأنصاري

مراجعات في الفكر القومي

د. محمد جابر الأنصاري

كتاب ١ العربي

رئيس التحرير

د. سليمان العسكري

سلسلة فصلية تقدم مجموعة من المقالات
والموضوعات لكاتب واحد
أو موضوعا واحداً تتناوله عدة أقلام.

عنوان الكتاب: مراجعات في الفكر القومي
المؤلف: د. محمد جابر الأنصاري
الناشر: وزارة الاعلام - مجلة «العربي»

الطبعة الأولى: ١٥/٧/٢٠٠٤

رقم الإيداع في مكتبة الكويت الوطنية:

Depository Number: 2004/00222

ردمك: ٩ - ٢٠- ٣٨ - ٩٩٩٠٦ ISBN: 99906-38-20 -9

العنوان: ص.ب: ٧٤٨ الصفاة -
الكويت - الرمز البريدي: ١٣٠٠٨
برج الإنماء - شارع عبدالله المبارك - المرقاب

AL-Arabi Book, 57st
The Title
Reconsiderations In National Conception
15 July 2004
Publisher: Ministry of Information - AL-Arabi Magazine.

E. mail: arabimag@arabimag . net

الغلاف تصميم: رضا سالم

الرسوم الداخلية: حلمي التوني

كافة الآراء الواردة في الكتاب تعبر عن فكر أصحابها.

كتاب

د. محمد جابر الأنصاري

مراجعات في الفكر القومي

كتاب ٣ العربي

هذا الكتاب:

بـذور الأفـكــار

تقديم : د. سليمان ابراهيم العسكري



بين أيدينا كتاب مهم للمفكر البحريني المعروف الدكتور محمد جابر الأنصاري، وأشعر بأن كلمة «البحريني» هنا تعريف قاصر، لا يحمل فقط إلا دلالة المولد والنشأة والمواطنة، ولكنه لا يعبر عن الأفق الفكري الواسع الذي تجول فيه الأنصاري، ووهب له جل سنوات عمره، وهو أفق يمتد باتساع الصحاري والوديان والواحات التي تقع بين مياه الخليج الدافئة، وصولا إلى ذرى الأوراس التي تعلوها الثلوج. وأهمية هذا الكتاب أنه لا يجمع فقط بعضا من حصيلة ٣٦ عاما من المقالات التي خص بها مفكرنا الكبير مجلة العربي، ولكنه أشبه بعلامات الأميال الشهيرة التي تبين أهم المنعطفات التي تواصلت خلال تطوره الفكري ، بل إن العديد منها أيضا يحمل البذور الكامنة للعديد من الأفكار التي نمت وتحولت إلى كتب مستقلة فيما بعد.

والدكتور الأنصاري مفكر من طراز نادر أيضا،لا يفصل بين القول والفعل، ولا بين الموقف والمعتقد، وعلى الرغم من أنه ولد ومازال يعيش في البحرين ، الدولة العربية الوحيدة

التي يحيط بها الماء من كل جانب، والتي تقع في أقصى أطراف عالمنا العربي، فإنه حول هذا الموقع إلى فنار مضيء، أو بالأحرى برج مراقبة يرصد من خلاله تقلبات الزمن العربي، بما فيه من أسى وفرح.

والأنصاري من الذين عاشوا التجربة العربية - حلما وكابوسا - وشربوا حنظلها المر حتى الثمالة، إلا أنه بخلاف العديد من المثقفين العرب لم يترك نفسه لثورات الغضب، ولم يمارس عملية جلد الذات المهينة والمؤلمة معا، حين كان البعض منا ينهال بالسياط على ظهورنا العارية كلما عاينا هزيمة من الهزائم، وعلى الرغم من سقوط العديد منا في وهدة من اليأس صنعها التخلف العربي، فإنه ظل متمسكا بخيار من التفاؤل يرى أنه من الممكن اجتياز هذه الهوة بجسر من إعمال العقل وتدعيم الذات العربية المكلومة، وفي هذا كان يتحمل مسئولية الدور الحق الذي يجب على المثقف القيام به من أجل لم أشلاء أمته لا تمزيقها، وحشد إمكاناتها لا هدرها.

وترجع أهمية الكتاب أيضا إلى المحاور التي ينقسم إليها،

ففي المحور الأول يتحدث الكاتب عن ذاته، وبعض حالات الذات الأخرى، وهي من المرات النادرة التي يتخلى فيها عن قناع الأفكار الذي يتخفى وراءه في كتبه الأخرى حتى يبدو أمامنا بوجهه الصريح والمباشر، فالعديد من الكتاب العرب يفضلون ان يخفوا ذواتهم الإنسانية تاركيننا في مواجهة أفكارهم المجردة، لا يبالون كثيرا بإيضاح العوامل الإنسانية والاجتماعية التي كانت وراء تخليق كل فكرة، يريدون أن يبدوا دائما في تلك الصورة الأكثر نضجا وعقلانية، بل إن مؤلفا كبيرا مثل نجيب محفوظ لم يكتب عن حياته بشكل مباشر، وظل يلف ويحوم حولها في أكثر من عمل روائي، ولكننا نجد في هذا الكتاب أكثر من شهادة يكتبها الانصاري عن نفسه، فنعرف منه أن أباه كان عاملا كادحا في حفر آبار النفط في البحرين، شأنه في ذلك مثل العديد من رجالات الخليج الذين عاشوا تجربة الشظف والمشقة في ذلك الوقت، وأنه نشأ في مدينة المحرق - التي مازال متعصبا لها كرويا - وتعلم في مدرسة الهداية الخليفية وهو يعتبرها أعظم من كل الجامعات، ثم انتقل بعدها إلى ست الدنيا بيروت ليستكمل تعليمه العالي هناك، ولكن نقطة التحول الكبرى في حياته كانت بطبيعة الحال هي هزيمة ١٩٦٧، تلك التي جعلته يترك المنصب الوزاري الذي كان يتولاه ليتفرغ للبحث والتأليف، والنتيجة أننا خسرنا سياسيا وظفرنا بمفكر، أو على وجه الدقة خسرنا أحد المسئولين العرب الذين لاهم لهم إلا التبرير وتغطية كل شيء، وظفرنا بناقد يقظ الضمير ينقد ويعري ولا يعرف في الحق لومة لائم.

ويكشف محورا آخر عن الاهتمامات الأدبية للأنصاري، فهو قبل أن يكون مفكرا كان أديبا ومتذوقا للأدب، ولعل هذا

هو السر وراء الأسلوب البلاغي والمشرق الذي يكتب به، وتلك البساطة اللغوية التي يعرض بها القضايا الفلسفية والفكرية المعقدة ، وهذا الحس الأدبي هو الذي أهله لصك مصطلحات جديدة خاصة به، سهلة العبارة وعميقة الدلالة في الوقت نفسه، وجعله هذا واحدا من أقرب المفكرين العرب إلى قلب القارئ العربي.

ويناقش الجزء الأكبر من الكتاب قضايا الفكر القومي، وقضية النهضة العربية كانت دوما هي القضية الأساسية التي تتمحور حولها كتابات الأنصاري ، و قد بدأ كما نرى من خلال العديد من مقالات هذا الكتاب بنقد الفكر السائد لدى النخب العربية الذي يغلفه الماضي وتطغى عليه روح القبيلة، ثم انتقل بعد ذلك إلى دراسة البنى التحتية للمجتمع على مستوى الواقع، وما يفرزه من تأزم سياسي مزمن في الحياة العربية، وكما قلت فإن هذه المقالات يمكن أن توضح لنا مراحل التطور الفكري الذي خاضه الأنصاري وصولا إلى هذا المنهج الجدلي، ويمكن أن يلمس منها المرء مدى الحيوية والديناميكية الفكرية لهذا الكاتب، ومدى سعية الدءوب من أجل البعد عن التقليد والبحث عن الابتكار.

لقد كتب الدكتور محمد جابر الأنصاري حوالي ١١ كتابا، كان أولها كتاب «العرب والعالم سنة ٢٠٠٠» وقد نشر هذا الكتاب في بيروت عام ١٩٨٨، وانتهاء بكتاب «الناصرية بمنظور نقدي»، الذي نشره عام ٢٠٠٢ بمناسبة مرور٥٠ عاما على قيام الثورة المصرية. والكتاب الذي بين أيدينا هو الكتاب الثاني عشر الذي خصه المؤلف بمقدمة جديدة ، أقول هذا الكتاب هو مفتاح دقيق لبقية الكتب الأحد عشر.

تقدمة المؤلف:

مراجعات الزمن الصعب



خيط واحد ينتظم هذه الكتابات التي نشرتها «العربي» على مدى ٣٦ عامًا، من ١٩٦٩ إلى ٢٠٠٤. لكن ألوان هذا الخيط تباينت، بل ربما تناقضت، باختلاف ألوان الطيف العربي في لوحة التقلبات العربية ومنعطفاتها الأليمة التي لا يمكن لأي إيديولوجيا عربية، أو نظام عربي، أو مفكر عربي، الزعم بالتحسب لها خارج نطاق المفاجآت المذهلة التي لم تترك رأسًا عربيًا إلا وأصابته بالدوار.

لا نتهم أحدًا ولا نبرؤه، وإن كانت الأمانة الموضوعية تقتضي القول إن ثمة ترسبات خطيرة في الوعي والواقع لم يتم الإقرار بها معرفيًا، في الخطاب العربي منذ بداية «النهضة»، وخاصة منذ انطلاقة الحركة القومية العربية، فحالت دون الرؤية العلمية الصريحة وأدت إلى التفكير بالأماني والانفعالات ومغالطة الحقائق من ذاتية وخارجية، ليس لدى الأفراد والأنظمة فحسب، وإنما لدى قطاعات واسعة من المجتمعات العربية حان الوقت لمصارحتها بما لا تريد الاستماع إليه.

وقد عمد شاعر وكاتب ومسئول عربي في وزن غازي عبدالرحمن القصيبي إلى قناع الروائي وتكنيك اللامعقول في كتابه «العصفورية» ١٩٩٦، للكشف عن تلك الألوان والخطوط في اللوحة السوريالية العربية المعاصرة،

حيث العصفورية لا تمثل مستشفى بعينه، بل هي البيت العربي كله بين محيط وخليج في عصر اللامعقول الذي لم يخرج منه العرب بعد.

ما فعله القصيبي كان وسيلة فنية ناجحة أوصلت «الرسالة» في إطارها البانورامي التصويري الفني، وذلك ما فعله روائيون آخرون، قبله وبعده، من نجيب محفوظ إلى حنا مينه إلى عبدالرحمن منيف وآخرين.

لكن مشاق الطريق وتبعاته تبقى من نوع آخر أمام الباحثين والمفكرين والمعالجين لقضايا العلوم الاجتماعية والإنسانية بالأسلوب العلمي المباشر. وقد زاد المصاعب أمامهم على امتداد الحقبة استشراء نوع من الكتابة، اعتبرت جديدة، لكونها أصداء متأخرة لبعض المدارس الغربية في التحليل والنقد، لكنها، عربيًا، جاءت في جوهرها إعادة إنتاج للتراث الخرافي في الموروث، باسم الحداثة وما بعدها، عاكسة جنوح المزاج الغربي إلى اللامعقول ليخفف من غلواء عقلانيته، فكانت هذه الكتابة المدعوّة جديدة ردة في وجه العقلانية العربية التي مازال التطور التاريخي العربي، بأمس الحاجة إليها، وبمنزلة استنساخ للامعقول العربي الراهن، ليس في نتاجها الذاتي فحسب وإنما - وهو الأخطر- فيما صاحبها من نقد وقراءات تجاوزت ضوابط العلم في الفهم والتفسير إلى فوضى الافتراضات والهواجس.

ويصعب اليوم القول ما الذي أضافته إلى حركة المراجعة الثقافية العربية غير شعارات «التخطي والتجاوز» التي تركت أجيالاً عربية في حال انفصام عن الواقع.

بدأت الحقبة التي تتوالى فيها شهاداتنا الفكرية هذه بصدمة هزيمة يونيو ١٩٦٧، وعلى الرغم من هولها، فقد كان التصور الأولي أنها «نكسة» سيتم تجاوزها في سنين قليلة. وقد أثبت الجهد العربي المكثف - المصري بالذات - في حرب أكتوبر ١٩٧٣ أنه يمكن تجاوز الآثار المباشرة لتلك الصدمة بالتخطيط العسكري والسياسي وبتضحيات الأجيال العربية المتعلمة والمدربة في مختلف الجبهات وعلى كل الصعد.

إلا أن الترسبات المعيقة للمسيرة العربية في مواكبة العصر، سواء على النطاق الوطني أو القومي، أثبتت أنها أعمق أثرًا من ذلك الجهد على فرادته الموحية بالأمل في تاريخنا المعاصر.

ولتوالي الكوارث والتراجعات بعد ذلك، من حرب لبنان إلى غزو الكويت إلى احتلال العراق، اختلط جلد الذات بتشخيصها ونقدها. ومازال من أعقد وأوجب المهام أمام العرب جميعًا، ولا أخص مثقفيهم ومفكريهم، أن يتبينوا الخيط الأبيض من الخيط الأسود وأن يتجاوزوا جلد الذات إلى معرفتها بموضوعية العلم، فلابد للمرء أن يخرج من ذاته ليعرفها، على الصعوبة البالغة لهذا الاستبطان الذاتي الذي لابد منه لكل عربي في هذه اللحظة من تاريخه.

هذه الشهادات المتوالية في «العربي» تمثل خلاصات واستنتاجات لمؤلفات وأبحاث عدة في تكوين العرب السياسي والفكري كان هدفها تحقيق هذه الغاية التي لم تسلم من مظنات اتهام.

فلأنها لم تواصل خطاب التمني والآمال والوعود المعسولة التي ليس أسهل من اجترارها في زمن التأزم، فقد تصور البعض المتعجل والباحث عن الأنباء السعيدة والإدانات السريعة للآخرين من خصوم وأعداء، أن هذه المؤلفات تجلب اليأس وتحبط الأمة التي لم يحبطها أكثر من بائعي

الأحلام والأوهام مرحلة بعد أخرى، وآمالها تتكسّر فوق صخور المغامرات الخارجة على منطق التطور والعصر.

كان الحديث عن «العوائق» وتضاريسها المجتمعية والتاريخية محاولة معرفية لتفسير لماذا لم تتحقق آمال الأمة بعد، وليس بطبيعة الحال، لوضع الاستحالة أمامها كما توهم ذلك البعض. ونزعم أن هذا المسح المعرفي للأرض العربية، ماضيًا وحاضرًا، محاولة لتقديم خارطة طريق من داخل المسار العربي، لأي اتجاه أو تيار وطنيًا كان أم قوميًا أو دينيًا، فالأرضية واحدة وتخطيط البيت هو الذي يمكن أن يتنوع، إذا ضمنا رسوخ الأسس، ولكن إن جهلنا طبيعة الأرض التي نبني عليها، فلن يقوم لنا بنيان بأي شكل كان.

والمتتبع للسجالات العربية حول مختلف القضايا العامة سيلاحظ أن السجال يجري ذاتيًا وانفعاليًا وحزبيًا دون اعتبار للمعطيات الموضوعية التي تحكم طبيعة تلك القضايا. وكما اختلط جلد الذات بفهمها، اختلط الرأي بالعلم وغيّبه فلا تدري أهو رأي أم علم؟

لذلك فليس من المبالغة القول، إن اللحظة العربية الراهنة، يجب أن تكون لحظة معرفية، لحظة البحث عن حقيقة الأمة والعالم، على إلحاح المهام الأخرى من سياسية ونضالية.

فهذه الأمة لم تنقصها قط شجاعة التضحية والفداء، ولكن هذا الكمّ الهائل من التضحيات أهدر أولاً على مذابح الجهل بالحقائق، وازدراء المعارف من ناحية، ثم تواصل هدره من ناحية أخرى لغياب خطط البناء بنفس طويل، وذلك ما تحتاج إليه أي أمة في عصرنا، مهما امتلكت، بداية، من بطولة المواجهة في ميادين القتال، الذي لم يعد يغني وحده عن بطولة امتلاك القدرة الحضارية الشاملة التي هي محك الانتصار النهائي في أي معركة على عوائق التخلف التاريخي ... «التخلف» الذي نعتقد أنه قضية العرب الأولى، إذا أردنا ألا تبقى قضية فلسطين جرحًا مفتوحًا إلى ما لا نهاية، وأن تتحول من «قضية أولى» إلى هامشية أو مؤجلة.

في ضوء تلك التقلبات وما كشفته من حاجة إلى نقد الذات وتبيان مواضع النقص والقصور التي تمثل «العوائق» المانعة لحركة التقدم في الذهن الجمعي والواقع المجتمعي - التاريخي المتوارث الشامل، كان لابد من هذه المراجعات في الفكر القومي وبالتالي في العروبة والثقافة والنهضة. وهي مراجعات تؤشر إلى أن «العروبة» تملك من المقومات والإمكانات الحضارية والإنسانية أعمق بكثير مما سجنتها فيها الأيديولوجيات القومية المسطحة، وإن كان ثمة سقوط فهو لهذه الأيديولوجيا وليس للعروبة في حد ذاتها.

لقد أثبتت التجارب المتتالية، وعلى الرغم من الكوارث والتراجعات، أن العرب أمة «موحدة الوجدان بالرغم من تفرق الكيان» ولكن علينا ألا نستنزف هذا الوجدان الموحد الحي إلى نهايته وأن ننظر بعين جديدة، في ضوء تجارب العصر، إلى الوسائل المجدية التي يمكن أن تؤسس عليها الدعائم المشتركة لذلك الكيان المتفرق إلى الآن، فاجترار المشاعر وحدها لا يخلق كيانًا، ولا نهوضًا، ولابد من فعل قومي جديد ومختلف، لأن التاريخ لا يعيد نفسه بالاستنساخ الذي تتصوره الحركات القومية والدينية.

وأول مدخل لذلك - في تقديرنا - عبر هذه الشهادات - التي نشكر مجلة «العربي» على جمعها بين دفتي كتاب - هو التوجه إلى مشروعات البناء الداخلي الإصلاحي في كل وطن من الأوطان العربية التي لا وجود لكيان الأمة دونها وإعادة الاعتبار إلى المفهوم الوطني الذي تغيبه الدعوات فوق الوطنية - من قومية ودينية - قبل أوانها ولحظتها التاريخية المناسبة، والترسبات دون الوطنية - من قبلية ومذهبية - التي تشرئب برأسها من جديد للتراخي في مواصلة مسئوليات البناء الوطني على الصُعد الرسمية والأهلية ومن يعجز عن بناء وطنه الأصغر ماذا يمكنه أن يفعل لوطنه الأكبر.

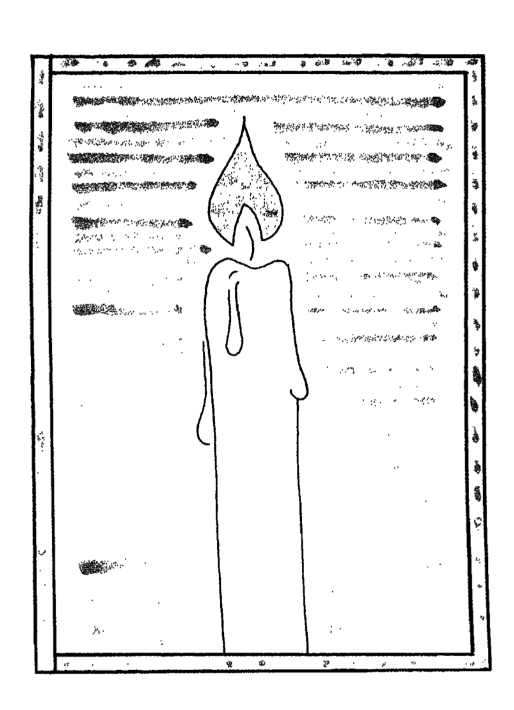
على أن يكون هذا البناء الداخلي الوطني الذي ندعو إليه منفتحًا على جواره القومي قبل كل شيء، ثم على جواره الإنساني، في عصر لا يعترف

إلا بالكيانات الكبيرة الآخذة بشروط التقدم الحضاري في هذا العصر، شريطة أن تعرف كيف تتفاهم الوحدات الأصغر في إقامة كيانها الأكبر بلا جبر أو قهر، وإلا فلا ضمان لكل ما تبنيه في حدودها الضيقة، ولا لأي كيان يفرض بالقوة، من جهة أخرى.

***

عبر هذه الحقبة التي لم تكن في حسبان العرب، وفرضها عليهم واقع العالم - قبلوه أو رفضوه - يتساءل المتأمل كيف يمكن «التأريخ» مستقبلا لها؟ كيف سيكتب مؤرخو المستقبل فصولها، وكيف ستبدو ضمن السياق العام لتاريخهم وتاريخ العالم؟!

هذا بعد أن تصبح تاريخًا، ويأتي ما بعدها، ليضيء مغزاها. أما اليوم فليس لنا غير هذه المحاولات في الرؤية، لعلها تصيب أكثر مما تخطئ.



المحور الأول

أحاديث مع الذات... والآخرين

- مرفأ لحقيقتنا الضائعة
- عندما كانت ابتدائية الأمس أنضر من جامعة اليوم
- نحن في (علاقة مشوّهة) .. مع النفس!
- بين الاستشهاد والانتحار
- في وداع القرن العشرين

مرفأ لحقيقتنا الضائعة *

بقلم: الدكتور محمد جابر الأنصاري



هل تبدأ ذاكرة الإنسان لحظة ارتطام وعيه الطفولي بحقائق الحياة، الأشياء؟. أم أن لهذه الذاكرة بداية أبعد غورا بأزمان وعصور؟

لا أقصد بذلك مذاهب «التقمص» القائلة إن للإنسان «حيوات» أسبق عاشها في أزمنة وأمكنة أخرى، فما ذلك إلا رجم بالغيب، وإن كان لا يخلو من إثارة لبعض النفوس التي تتجاذبها الأسرار الماورائية.

لكني قصدت: إن كان الإنسان مجرد كائن فرد محصور في ذاتيته المباشرة، فإن ذاكرته لا تعدو كونها رصيده الشخصي من شريط العمر.

أما إذا كان الإنسان يتعدى فرديته، و«أناه الصغرى» إلى مكوناته الأعمق والأبعد في الزمان والمكان- وهذا قدر الكاتب بالأخص- فإنه لا مندوحة من تجاوز الذاكرة المفردة إلى الذاكرة الجمعية التي كونته- زمانا ومكانا- فصار من قدره أن يكون بؤرة لاقطة لابعادها المتباينة، ونسيجا عاكسا لخيوطها وألوانها المتشابكة.

وإذا كان «المكان الأول» لذاكرة اللاوعي، السابق لتفتح الوعي، لدى الإنسان الفرد هو رحم الأم، فإن «المكان الأول» لذاكرة «الإنسان-

* العربي - العدد ٤٨٧ - يونيو ١٩٩٩م.

الجمع» هو حضن الوطن بترابه وموقعه وإرثه المتراكم عبر التاريخ.

فللمكان الأول بهذا المعنى حضوره في الإنسان أيا كانت مؤثرات الأزمنة والأمكنة الأخرى «فحنينه أبدا لأول منزل».

وفي البحرين المكان / الوطن- في قلب الخليج العربي المتصل بقارات وبحار- تلقيت بعضا من أعمق فواعل التكوين: التآلف الواقعي مع النفس، الانفتاح على الآخر وشهوة الوصول والاستماع إليه، التمرس بالاتصال مع الذات والانفصال عنها في الوقت ذاته ضمن براحة ذهنية ونفسية تبتعد لتقترب، من أجل حميمية أصدق ومعرفة أوعى للنفس وللآخر.

لم يكن هذا مجرد اكتساب ذاتي، فالبحرين موضوعيا هي البلد العربي الوحيد الذي ينفرد كليا بجغرافية الجزر في الوطن العربي. إنه متصل بالكيان العربي أوثق اتصال لكن براحة مائية من الخليج تفصل أرخبيله عن اليابسة الأم في جدلية برمائية- مكنته من المزج والتوليف في هويته بين ثوابت الصحراء الراسخة ومتغيرات البحر المتحرك، وذلك في تقديري مفتاح فهمه ثقافيا ومجتمعيا- كما أتاحت له من جانب آخر جدلية الانفصال / الاتصال، والابتعاد / الاقتراب كما لم يتح جغرافيا ومعنويا لأي بلد عربي.. وهو مراس

أعتقد أننا نحتاج إليه عربيا أكثر من أي وقت مضى أعني ممارسة الاقتراب من النفس عن «بعد» يسمح بسبر الذات عن صفاء رؤية لا يتحقق إلا بهذا الابتعاد من أجل الاقتراب (وذلك ما مررت به في حياتي الشخصية، حيث ابتعدت عن الوطن لسنوات، لأقترب منه).

هذه الميزة أكسبت مجتمع البحرين وإنسانها القدرة على تأمل الذات العربية التي هي جزء منها بشيء من الحيدة والمحايدة التي إن كانت في صميم الداخل إلا أنها تستطيع رؤيته تأمليا من خارجه. لربما كانت عبارة صلاح عبد الصبور «أجافيكم لأعرفكم» خير معبر عن هذه الحالة على أن يفهم الجفاء بأنه جفاء التصافي.

ولصغر حجم البلد مع حساسيته ورهافته الحضارية والثقافية استطاع أن يستمع أكثر مما يسمع.

فقد اهتمت أقطار الثقل العربي بتسميع ما لديها من دعوات وأيديولوجيات إلى العرب الآخرين. أما البحرين فانشغلت بالاستماع إلى جوارها الأقرب والأبعد، القومي والعالمي، فاكتسبت من الاستماع على الأرجح أكثر مما كسب غيرها من التسميع في وطن كبير مازالت أغلبيته تستمع إلى صوتها المنفرد مع قلة إصغاء للصوت الآخر.

وفي الفضاء الوادع والمنفتح للجزر والبحر والإنسان التقت المتغايرات، وربما الأضداد، وتعلمت التعايش والتوافق. ومثلت البحرين ساحلا وجزرا، تحت اسمها التاريخي «دلمون»، صلة الوصل بين حضارة وادي الرافدين وحضارة وادي السند ثقافة وتجارة. ومن مفارقة دراما الصراع المعهود في وادي الرافدين بتقلباته المفاجئة، حولت الأسطورة السومرية- بالمقابل- أرض البحرين المجاورة لها جنوبا إلى أرض للخلود الهادئ السمح، وجاء جلجامش باحثا بين لؤلؤها الأبيض عن اللؤلؤة السوداء الزامرة لخلود الأبد.

وبالنظر لتعايش المتغايرات والأضداد على أرض البحرين مقابل اصطراعها فوق أرض الرافدين ذهبت الميثولوجيا السومرية إلى

حد التخيل أنه في ارض دلمون يتعايش الحمل مع الأسد والعصفور مع الثعبان، ولا ينعب البوم ولا يشيخ الإنسان، كما ورد نصا في نشيد سومري مقدس عن البحرين.

وعمّد هذا النشيد البحرين / دلمون «ميناء العالم كله»، وذلك ما تحقق لها منذ فجر تاريخها ميناء تجارة وبالتالي ثغر ثقافة وحضارة. وظلت البحرين منذ فجر عروبتها أيضا- في جزرها خاصة، وفي إقليمها التاريخي بعامة- تمثل ائتلافا للمختلف بمواصلة انفتاحها على بحار العالم وثقافاته من ناحية، مع تفاعلها الحميم مع براري العرب بادية وحاضرة. وكانت هي حاضرة البحر التي تعايشت فيها، قبل الإسلام وبعده، المسيحية مع الزرادشتية مع الهندوسية، وتقاسم فيها الإخوة في البيت الواحد المعتقدات الدينية المتباينة، حتى قال قائلهم عن رهطة وعشيرته:

وإنــي وإن كــانــوا نــصــارى أحــبــهــم

يــرتــاح قــلــبــي نــحــوهــم ويــتــوق

وفي العصر الحديث كانت البحرين أول فضاء على أطراف الجزيرة العربية ينفسح لإقامة الكنائس في اقتراب وادع من مساجدها وحسينياتها المؤتلفة هي الأخرى في تباين حميم. لذا لم يأت الفصل الخاص بالفكر المسيحي العربي وبالفكر الشيعي بين عقلانية عربية وعرفانية فارسية في أوسع مؤلفات كاتب هذه السيرة الوجيزة: (الفكر العربي وصراع الأضداد)، لم يأت اهتماما محض أكاديمي من جانبه بقدر ما كان معايشة حياة كانت البحرين مسرحها الأصيل.

وعلى مدى التاريخ الإسلامي شهد إقليم البحرين فكريا وسياسيا توتر الجدلية بين دول الخلافة والقوى المعارضة والمتمردة حقبة بعد أخرى، فمن هنا مر الخوارج والزنج والقرامطة بين آخرين مما اصل في لاشعورها الجمعي حس الجدل التاريخي والفكري دون أن تتخلى عن ثوابتها عروبة وإسلاما وجماعة، فكانت الغلبة دائما

لصيغة التعايش المختلف، لكن في إطار الجماعة المؤتلفة منذ العيونيين إلى يومنا هذا.

لربما بدت هذه الصورة التي أرسمها للوطن صورة تجنح إلى المثالية والرومانسية خاصة بمقياس واقع الزمن الزاهر ووقائعه. لكنها صورة المثل الأعلى التي أوحاها إلى الوطن واستقيتها منه في تصوري لحياة الفكر وتعايش الأفكار بحثا عن المتماثل في المتباين وكشفا عن المتباين في المتماثل، كما عاينت ذلك في كتابي المذكور وغيره من المؤلفات.

أما بحرين العصر الحديث فأعتبرها «حالة مشرقية» في الخليج. حالة مشرقية يعتمد فيها الإنسان على كده وفكره أكثر من اعتماده على ثرائه وماله، وليس فيها من نفط كما- عبر كاتب غربي - إلا ما يكفي لتزييت العقول، وكان هذا التميز في أساس ريادتها للخليج الحديث، وهي ريادة أدعها لشهادة التاريخ، كي أعود لتاريخي مع المكان والزمان والفكر، عبر هذه المرافئ.

وأنا كمواطن من البحرين لا تدهشني عولمة اليوم كثيرا. فقد عشنا العولمة وتجرعناها طوعا أو كرها، سلبا وإيجابا ولم تكن شرا، لكنها بمقياس ما لدينا في الواقع العربي من شرور ذاتية بل كانت هذه المؤثرات الخارجية، أحيانا أهون الشرين. وعلى كل حال فقد كانت حينئذ عولمة حاسرة الرأس، مكشوفة الوجه لم تتقنع بدعوى حقوق الإنسان ولا بالديمقراطية ولا حتى بأبسط حقوق العمال الذين كانت تضطهدهم شركاتها الجشعة، كان أبي مشاركا في حفر آبار البترول لإضاءة العالم ولم أجد إلى آخر دراستي الثانوية مصباحا كهربائيا واحدا أذاكر في ضوئه مما قلص ضوء عيني. وأدركت على الفور معنى قول الشاعر العربي حين سمعته:

النفط من عرق الشعوب مقطر

ومن العيون تفجر الآبار

لذلك، وعلى ما شهده الخليج من رفاهية وطفرات اقتصادية

في العقود الأخيرة، فإني لم أستسغ تقسيم العربي وشطره إلى «كائن نفطي» حسب تعبير بعض العرب خارج الخليج، و «كائن غير نفطي» كما يصفون أنفسهم، (في مثل هذه التشطيرات التي لم تجلب للعرب غير الفرقة كما بين رجعية وثورية، وبين قوميات آشورية وفينيقية...الخ، حسب تصنيفات الأيديولوجيا السائدة في منطقة الهلال الخصيب، وما أكثر تشطيرات هذه المنطقة المنشطرة على نفسها!).

فمن واقع كدح أبي في حفر النفط- منذ ١٩٣٤- قبل خمس وستين سنة، ومعه بالتأكيد الآلاف المؤلفة من رجال الخليج العربي، من جنوبه في سلطنة عمان إلى شماله في دولة الكويت مرورا بعمقه في المملكة العربية السعودية، من واقع الكدح الشريف لسنا في موقع نعتذر فيه لأحد عن رفاهية إن نالتها أجيالنا الجديدة فبكدح آبائها وأجدادها في حرقة الشمس وضراوة الصخر. وإذا كان ثمة سوء استخدام للثروة في بلداننا، وهو واقع نملك الشجاعة للاعتراف به، إلا أنه شأن داخلي من شئوننا لنا وحدنا أن نقومه ونصلحه، دون وصاية أحد كما أصلحنا شأننا أيام الشدة والقحط، بجهدنا المتواضع دون نجدة من أحد، ورحم الله امرأً أصلح بيته قبل أن يمد يده إلى بيت أخيه.

وأيا كان الأمر، فعندما سيقول التاريخ كلمته بهذا الشأن، فقد لا يبقى على المحك سوى الدعم المصري لعرب الخليج، في الضراء قبل السراء، وفي الشدة قبل الرخاء، منذ كانت مصر تبعث البعوث التعليمية من خيرة معلميها لبلادنا في الخليج والجزيرة- وعلى حسابها إذا اقتضى الأمر- منذ أيام الملكية إلى أن أسهم نضالها القومي التحرري على الصعيد العربي في تحقيق الكثير من المطالب الوطنية والشعبية لعرب الخليج. وليس صدفة أن الذين زايدوا على مصر ونضالها التحرري في حقبة سابقة هم الجهات ذاتها التي تزايد على عرب الخليج اليوم. وقد حان الوقت لتجاوز احن

النفوس العربية جمعاء بنقد ذاتي شجاع لا يعرف الهوادة.

أعلم أنها قضية عربية شائكة ولا أطرحها للجدل، فهي جرح ذاتي ضمن هذه اللمح الذاتية، وأرجو قبولها من ذوي قربانا على أنها شكوى إلى ذي مروءة وكل الأشقاء العرب هم كذلك في لحظة الصدق مع النفس، فلقد عشنا بشرف ونحن نحفر بأظفارنا آبار النفط في الخليج ونحافظ على عروبتنا في الوقت ذاته، ونؤكد انتماءنا اليومي للوطن العربي الكبير، شعوبا ومثقفين.

أبعد هذا، يكافئنا الشقيق بمثل هذا التجني؟ أي «نضال قومي» وشرف قومي يستبيح تزييف الحقيقة، إلى هذا الدرجة، وتعميم هذه «النمطية» النفطية على كل عرب الخليج؟

أفنعجب إن تدهورت أوضاعنا إلى هذا الحد، ونحن نمارس باسم القومية هذا التجني على جزء من حقيقتنا القومية في هذا الخليج الذي لم يحافظ على شيء كما حافظ على عروبته، رغم طعنه في الظهر من بعض أشقائه في.. العروبة؟!

وما ذنب عرب الخليج إن هبطت الثروة النفطية على فئات منهم فلم يحسن بعض أفرادها التصرف والتدبير؟وهل مسلك الأثرياء العرب وباشواتهم في الأقطار الأخرى فوق مستوى الشبهات؟ بل هل مسلك القادة «الثوريين» منهم أقرب إلى الطهر والتقشف؟

ولعلها ليست صدفة أن يكون قائل هذا البيت القديم شاعرا من الخليج وشرق الجزيرة (طرفة بن العبد):

وظلم ذوي القربى أشد مضاضة
على النفس من وقع الحسام المهند

فلمن يهمه إعادة اكتساب ذوي قرباه في الخليج من الأشقاء العرب في كل مكان أقول: لن يسترد الخليج إلا من داخله - طوعا لا كرها- ويغلبة إيجابه على سلبه ذاته بذاته!

لقد مثلت هزيمة يونيو ١٩٦٧ ثم وفاة الرئيس عبدالناصر ١٩٧٠ نقطة تحول في حياتي حيث قررت بعدها مباشرة ترك المنصب

الوزاري الذي توليته في البحرين عشية استقلالها (١٩٧٠/١٩٧١) وذلك للتفرغ لبحث الدكتوراة في الفكر العربي ليس من أجل الدرجة ولكن لأتيح لنفسي أساسا فترة من التأمل والبحث والتعمق النظري.

فقد تبين لي بعد هزائمنا العربية المتوالية أن أخطر ما نفتقده هو التأسيس المعرف لقضايانا، قبل الترويج الأيديولوجي لها، وإن الظن لا يغني عن الحق شيئا. ومازلت أزداد يقينا أن اللحظة التاريخية الراهنة في حياة العرب هي «لحظة ثقافية» ولحظة تصحيح للوعي المعرفي بالنفس والآخر، وأكثر منها لحظة سياسة ومواجهة خارجية، على ضراوة هذه الانشغالات الوقتية. ومنذ بداية عهدي بالتفكير والكتابة تنازعتني اهتمامات عدة بين أدب وفلسفة وسياسة واجتماع- تشوقا مني للحقيقة الواحدة وراء كل العلوم- فلم أكن يوما رجل التخصص الواحد أو الاهتمام الواحد. لذلك فقد وجدت في الفكر- أخيرا- ضالتي لأنه المنطقة المشتركة الجامعة بين هذه الاهتمامات، وهو الذي يمكن الكاتب من أن يصبح عابرا للتخصصات، لكن في منهج منضبط، وإن لم يمنعني ذلك من الكتابة الذاتية والسجالية التي تمثل وجهي الآخر وإجازتي المفضلة التي ألجأ إليها طلبا للراحة من الكتابة البحثية والأكاديمية. لذلك فرجائي من النقاد والقراء أن يتأكدوا إن كان ما يقرؤونه لي هو بحثا أم سجالا. حتى لا يحاسبوا الباحث من خلال المساجل ولا المساجل من خلال الباحث!

بل لعلني لا أذيع سرا من أسرار «المهنة» إذا قلت إن الباحث بداخلي يقف له المساجل بالمرصاد، ويستفزه، ويشاغبه ويدفعه دفعا للخروج من برود الباحث الأكاديمي.

انعكست اهتماماتي العابرة للتخصصات في كتب مثل: تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها، الحساسية المغربية والثقافة المشرقية، ورؤية قرآنية للمتغيرات الدولية، وأخيرا: انتحار المثقفين العرب وقضايا راهنة في الثقافة العربية.

من بين هذه الكتب أستأذنكم في التوقف برهة عند كتاب (العالم والعرب سنة ٢٠٠٠) الذي صدر قبل عشر سنوات مايو ١٩٨٨م. وتعرض لمظلمة حقيقية لا لشيء إلا أنه صادر باللغة العربية ولكاتب من العالم الثالث الذي أصبح يعرف بعالم الجنوب!

ورد في الكتاب بالنص في ذلك التاريخ: «الجديد، جديد القرن الواحد والعشرين أنه للمرة الأولى منذ ثلاثة قرون لن تكون جميع القوى الرئيسية قمة التوازن العالمي منتمية إلى الجنس الأوربي الأبيض، أو إلى الحضارة الأوربية الغربية، فلأول مرة في تاريخ العالم الحديث تقوم قوة حضارية غير مرتبطة بميول الغرب وانحيازاته، وغير مرتبطة بأي عداء تاريخي للعرب والمسلمين، أعني بها القوة الآسيوية في الشرق الأقصى هذا التحول الخطير في بنيان القوة العالمية هل يستوعبه العقل الاستراتيجي العربي.. وتضمن الكتاب شرحا مسهبا لهذه الرؤية يمكن الرجوع إليه في موضعه».

كانت هذه محاولة في طرح فكرة تواجه الحضارات من وجهة عربية وقبل ظهور صيغة ديفيد هنتنجتون لها بسنوات، والتي عرفت بنظرية صدام الحضارات. إضافة إلى ما تضمنه الكتاب المذكور من إرهاصات بشأن المتغيرات في المعسكر الشرقي وقيام ألمانيا الموحدة وذلك قبل سقوط جدار برلين بعام ونصف.

ضاعت هذه الإرهاصات- بطبيعة الحال- في زحمة اهتمام المثقفين العرب بنظرية هنتنجتون. إذ لابد أن يأتينا «الجديد» من الغرب ليبهرنا.

ثم نتحدث عن ضرورة الاستقلال الفكري!

هذه إشارة أسجلها فقط للمؤرخ الموضوعي لتاريخنا الفكري، ولا أريد من خلالها شهادة انصاف، لعلمي أن هذا من أندر الأشياء في حياتنا العربية وعلينا أن نتعايش مع قلة الانصاف في معظم الحالات، خاصة من ذوي قربانا!

أنتقل أخيرا إلى أهم المرافيء التي توقفت فيها في السنوات

الأخيرة. إنه مرفأ البحث عن حقيقتنا العربية في جانبيها: مستوى الوعي (البنية الفوقية) ومستوى الواقع (البنية التحتية).

فيما يتعلق بالمشروع الأول، دراسة البنية الفوقية، يمثل كتاب (الفكر العربي وصراع الأضداد: تشخيص حالة اللاحسم في الحياة العربية) - المرجع الأساس لهذا التشخيص، بالإضافة إلى كتاب (تحولات الفكر والسياسة) الصادر مطلع الثمانينيات.

يستند هذا المشروع البحثي بتبسيط شديد إلى الفرضيات التالية:

أولا: الفرضية الرئيسية في هذا المشروع أن الفكر التوفيقي في الحياة العربية الحديثة يمثل أيديولوجيا اللاحسم في هذه الحياة.. وهي ظاهرة مستمرة منذ ما عرف بفجر النهضة إلى يومنا هذا، وذلك نظرا لتعددية النقائض والأضداد في واقع هذه الحياة- حيث لم يتيسر الحسم التاريخي بينها- بعد- جاء الفكر التوفيقي في البنية الفوقية تعبيرا عن «حالة اللاحسم» في البنية التحتية على أرضية الواقع الاجتماعي والسياسي والحضاري الذي لا يزال يعاني تعارض تلك الأضداد دون حسم يذكر: بين الوطني وما دون- الوطني، ثم بين الوطني والقومي، ثم بين القومي والديني، ثم بين الديني والعصري، إلى آخر هذه السلسلة من الثنائيات غير المحسوم بينها في الحياة العربية الحديثة.

ثانيا: وهنا لابد من تنويه منهجي، وهو أن هذا المشروع لا يمثل دعوة إلى التوفيقية ولا يبشرها بها- كما توهم البعض- وإنما هي محاولة معرفية في التشخيص والتوصيف، ثم التحليل والنقد لظاهرة أعتقد أنها من أخطر الظواهر في الحياة العربية واقعا وفكرا. إن هذا المشروع في حقيقته هو دعوة لتجاوز التوفيقية، بعد تشخيصها ونقدها.

ثالثا: هذا التوفيق السياسي الأيديولوجي ليس غريبا عن البيئة

الفكرية السائدة في مجتمعات المنطقة العربية وفكرها بعامة، فمن تعادلية توفيق الحكيم الكاتب الفرعوني المصري إلى مدرحية أنطون سعادة مؤسس الحركة القومية السورية في المشرق، في الأوساط غير المتفتحة أساسا للأغلبية الدينية أو المذهبية السائدة، يرتسم هذا المنشور التوفيقي الواسع، بحيث يمكن أن ندرج ضمن هذا المجرى تيارات فكرية وسياسية بدت متناقضة أمامنا على صعيد السياسة الآنية، لكنها تنتمي بنسب فكري واجتماعي مشترك وجامع بينها وهو حالة اللاحسم وعدم القدرة عليه على أرضية الواقع.

أما المشروع البحثي الثاني الذي أستحوذ على اهتمامي في السنوات الأخيرة فقد كان بالمقابل، تشخيصا للبنية السوسيولوجية التحتية لمجتمعاتنا العربية- بعد أن درست البنية الفوقية (الوعي) في المشروع الأول. وأستطيع الزعم بأني أتميز بهذا المشروع البحثي بالذات عن معظم زملائي وأساتذتي المفكرين العرب. فإذا انصبت مشاريعهم الفكرية في نقد «الفكر» أو نقد «العقل» فإن مشروعي البحثي هذا يتصدى لنقد الواقع، الواقع بمعناه التكويني والتركيبي العميق في الكيان العربي الجمعي ماضيا وحاضرا، إن «نقد الواقع» بهذا المعنى هو مطمحي البحثي الكبير، ليقيني أن جميع أشكال الفكر والنظم والسلوك هي في التحليل النهائي نتاج ذلك الواقع الذي لابد من تفكيكه واختراقه للخروج من وطأته.

والفرضية الأساسية للمشروع الثاني أن التأزم السياسي الشامل وما أفرزه من هزائم ونكبات في الحياة العربية لا يمكن تفسيره كليا بصور الأنظمة السياسية ومؤامرات الأعداء على ما لهذه العوامل من تأثير- وإنما يجب الرجوع إلى تأمل طبيعة تكوين «القاع السوسيولوجي» العربي وبناه العشائرية والطائفية، إلخ التي تفرز تلك الأنظمة والمسلكيات المختلفة والظواهر السياسة السالبة. وأنه ما لم يتم تشخيص تلك البنى القبلية والريفية المعيقة لنمو المجتمع المدني/ المدني وتطوره الديمقراطي وتحوله إلى دولة المواطنة

الحديثة، دولة المؤسسات والنظام والقانون، فإن مجتمعاتنا العربية ستبقى في أوضاعها الراهنة من التخلف السياسي والتخلف الحضاري الشامل وستظل تفرز النوع ذاته من الأنظمة مهما تغيرت تسمياتها.

وقد تمثل هذا المشروع البحثي في ثلاثة مؤلفات:

- تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية (١٩٩٤).
- التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام (١٩٩٥).
- العرب والسياسة: أين الخلل ؟ (١٩٩٨).

ومؤدى هذا المشروع أنه على الرغم من التألق الروحي والعقلي والعمراني للحضارة العربية الإسلامية، فإن تاريخها السياسي وفكرها السياسي ظلا أضعف عناصرها على الإطلاق واشدها ارتباكا.

وباختصار شديد، يمكن إجمال الصورة المعقدة على النحو التالي:

١- لم يحدث في أي منطقة من مناطق العالم أن تواجهت البادية والحضارة، الصحراء والمدينة كما تواجهت هيكليا في المنطقة العربية. فحيث أحاطت البوادي والصحاري بأطراف الصين والهند والقارة الأوربية دون تأثير حاسم في دواخلها حوّل الاختراق الصحراوي والرعوي المراكز الحضرية العربية إلى جزر منعزلة في بحر من الرمال حسب تعبير علي الوردي، مما خلق جدلية بالغة التوتر انتقلت من الواقع الجغرافي والاقتصادي إلى صميم المجتمع والثقافة والسياسة، وهي خصوصية عربية مثقلة بالأعباء إن كان الدراسون قد مروا بها لماما فإنه لم يتوقف حيالها كموضوع للدرس الدقيق- بعد ابن خلدون- غير المفكر الاجتماعي العراقي الراحل على الوردي في دراسته للشخصية المجتمعية في العراق بخاصة والوطن العربية بعامة.

٢- هذه الجدلية نتجت عنها في مسار الحضارة العربية قطيعتان:

أ- قطيعة المكان بمباعدة الفراغات الصحراوية الهائلة بين مراكز التحضر مما حال دون نشوء النسيج العمراني المتصل الذي يعتبر الشرط الأول لقيام الدولة واستمرارها، وهذه القطعية المكانية المتطاولة هي العامل الانفصالي الطبيعي الأكبر في الوطن العربي، سواء في التكوينات الاجتماعية أو السياسية.

ب- قطعية الزمان بحدوث الاجتياحات الرعوية المتتابعة لعواصم الحضارة مما أعادها مع تراكمها الحضاري ومؤسساتها السياسية إلى ما يقرب من نقطة الصفر حقبة بعد أخرى. هذا بالإضافة لموجات التصحر المتكررة التي دفنت حضارات ودولا بأكملها تحت الرمال.

أسهمت هاتان القطيعتان (قطيمة المكان وقطيعة الزمان) في إعاقة النمو المستمر للمجتمع الحضري المستقر الذي هو قاعدة الدولة وأساس تطورها ووحدتها. ونجمت عن ذلك التعدديات القائمة في الواقع العربي: تعددية المراكز الحضارية، بدل مركز رئيس واحد، تعددية البنى المجتمعية من قبائل وطوائف ومحلات، تعددية الكيانات السياسية المصطرعة تبعا لذلك.

وهي تعدديات لا تعاني منها بالدرجة ذاتها كيانات حضارية وسياسية كبيرة في آسيا الموسمية المطيرة كالصين واليابان والهند التي ساعدت مجتمعاتها النهرية الحضرية ذات النسيج العمراني المتوحد على احتواء ما فيها من تعدديات أخرى لمصلحة المجتمع الكبير ودولته الواحدة. (ففي الصين مثلا نرى التطابق بين دائرتها الحضارية ودائرتها السياسية المتمثلة في الدولة الصينية المستمرة، بينما تعددت الدوائر السياسية من دويلات وكيانات داخل الدائرة الواحدة للحضارة العربية الإسلامية).

٣- هذه الخصوصية الجغرافية والمجتمعية في المنطقة العربية أثرت في تكوينها السياسي على النحو التالي:

تقطعت استمرارية الدولة، وتأرجح العرب بين وضعية الدولة

واللادولة عبر تاريخهم السياسي. وترحل المركز السياسي لدولهم الغالبة كما لم يحدث في تاريخ أي أمة أخرى، الأمر الذي لم يتح لهم خبرة العيش في دولة مستقرة ومستمرة والتمرس بالتعامل السياسي في إطار مؤسساتها وقوانينها ومفاهيمها. وإذا أخذنا في الاعتبار أن الدولة مدرسة السياسة، وأن ممارسة السياسة خارج نطاق الدولة تبقى قاصرة وناقصة، حيث لا ممارسة سياسية حقيقية خارج الدولة أدركنا قصور التجربة السياسية لأغلب المجتمعات العربية التي توزعت تجربتها السياسية بين الخضوع لسلطة خارجية كالسلطة المملوكية الوافدة في المجتمعات الحضرية الزراعية والتجارية، أو الخضوع للسلطات القبلية التي هي نقيض الدولة في المجتمعات الرعوية. وفي الحالتين فإن الممارسة العربية الذاتية لسياسة الدولة على المدى التاريخي كانت تفتقد التمرس الإيجابي بهذه التجربة الدقيقة في حياة الأمم.

٤- في ضوء ذلك يمكن القول إن الدولة الوطنية الراهنة في العالم العربي، بكل أوجه القصور فيها، ومع الإقرار بأنها تمثل تجزئة استعمارية في بعض الحالات، فإنها من حيث الواقع التاريخي وعلى النطاق الشامل للمجتمعات العربية أول تجربة للعرب في الدولة وفي الوحدة، في الدولة بمعنى ممارسة العيش في نطاق دولة ثابتة بصفة مستمرة، وفي الوحدة في الدولة بمعنى الشروع في توحيد التعدديات والبني المجتمعية وانصهارها في نطاق مجتمع مدني ودولة وطنية واحدة. وهي خطوة تاريخية لابد منها للوحدة القومية التي لن تكون غير حاصل جمع الوحدات الوطنية. وحيث لم تشهد المنطقة العربية اقطاعا إنمائيا حقيقيا في تاريخها- بالمعنى الفيودالي الأوربي والياباني فقد جاءت الدولة الوطنية في بعد من أبعادها لتمثل هذه المرحلة الاقطاعية المفتقدة تاريخيا والممهدة للوحدة القومية في تاريخ المجتمعات الأخرى. فالدولة القطرية العربية يمكن النظر إليها بتجريد فكري كمرحلة إقطاعية مؤجلة

في عصر الرأسمالية العالمية والسيادات الدولة. (تكوين العرب السياسي).

٥- إن الاختيار التاريخي لهذه الدولة الوطنية يتمثل في مدى قدرتها على صهر التعدديات والبنى والمجتمعات التقليدية في بوتقة مجتمع مدني موحد يستند إلى تمدين الريف والبادية، بدل بدونة المدينة وتريبفها ويفتح المجال أمام القوى المدنية الوطنية المشتركة إمكان العمل السياسي المعقلن الحديث في وجه العصبيات السياسية التقليدية. وما لم يتم تمدين هذه القوى ودمجها في مجتمع مدني الطابع، مديني القاعدة، فإن الحديث عن الديمقراطية في البلاد العربية سيبقى حديث خرافة.

وبالمقابل فإن الوحدة العربية ستبقى شعارا طوباويا إذا واصلت استنادها إلى ظاهرة الوحدة المعنوية في الثقافة والشعور عند العرب ولم تجد لتوحيد بناها وتعدديتها المجتمعية الحقيقة المعيشة عبر هذه الدولة الوطنية التي تمثل الإمكانية العملية والمعبر التاريخي لأي وحدة عربية ممكنة ومن هذه الزاوية يمكن أن نرى مثلا أن الوحدة اليمنية المتحققة اليوم على الأرض اليمنية كلها هي بلا جدال أكثر واقعية وفائدة وديمومة من انضمام اليمن الشمالي إلى ما عرف باتحاد الجمهوريات العربية في يوم من الأيام. من هنا فإن العمل الوطني من هذا المنظور، وإن بدا أقل احتفالية من الإعلانات الوحدوية القومية العارمة، فإنه قد يكون أكثر نفعا على المدى الطويل. وما يبدو لنا أنه عصر انحطاط عربي نعيش الآن يجعله دهاء التاريخ ومكره بداية لعصر عربي افضل بشرط أن نعرف كيف نفكك هذا المكر التاريخي ونمتلك الوعي القادر على كشف آلياته المواربة والمخادعة.

هل بدا هذا المرفأ الأخير شديد الوطأة بمراسيه الثقيلة؟ لربما كان كذلك، لكن لا مفر من الغوص إلى أعماق العربية لاكتشاف الذات، وبعد مرفأ «الحقيقة العربية ينازعني شوق عظيم ومقيم

لمقاربة مرفأ «الحقيقة الإنسانية» و«الحقيقة الكونية».

فلا بقاء إلا للفكر الذي يبدأ من حقيقة الإنسان وينتهي إليه الإنسان كظاهرة وجودية كونية.

ذاك «مرفأ» أتطلع إليه وأتامل فيه كل يوم منذ صباي، وقد قاربت الآن الستين من العمر، لكني لم أبلغه بعد، أعني «مرفأ اليقين»، وإن كنت آمل أن أكتب عنه آخر كتبي قبل انتهاء رحلة العمر والعبور إلى ما وراء الأفق.

عندما كانت ابتدائية الأمس أنضر من جامعة اليوم *



مدينتي مدينة الصبا، كان اسمها «المحرق». والمحرق، إذا لم يعرفها البعض اليوم، ما كانت كذلك بالأمس، عندما كانت «حارقة» حتى من اسمها لكل من أراد العرب بسوء!

في «المحرق» كان يلتقي ذلك الطرب الأصيل، باللؤلؤ الأصيل، بالخير الآتي على سواعد الرجال، يقيم الأصالة في السلوك الحي، فتتصب تلك المدينة لتصبح عاصمة التراث العابق برائحة التاريخ، ومذاق الوطنية ونكهة العروبة (يوم كانت العروبة أصيلة كلؤلؤ البحرين)، ويكون اسم ذلك المزيج النادر.. المحرق!

و«المحرق» لم تكتف بذلك الصيت كله، بل قدمت للخليج وجزيرة العرب أول مدرسة حديثة في تاريخ التعليم، فكأنها أرادت أن تكون الجسر بين التاريخ والمستقبل، فكان لها ما أرادت!

وكان اسم المدرسة - ولايزال - «الهداية الخليفية»، وكان لؤلؤة من لون جديد اضافتها المحرق إلى عقد لآلئها.

كان أكثر من مدرسة، لأكثر من مدينة، من جيل العشرينيات إلى جيل الستينيات. لا يوجد مثقف عربي، أو مسئول عربي، في الخليج على امتداده من عمان جنوبا إلى الكويت شمالا، مرورا بساحل

* العربي - العدد ٣٦٥ - ابريل ١٩٨٩م.

الإمارات وقطر والمنطقة الشرقية من السعودية، والبحرين بطبيعة الحال، لا يوجد مثقف أو مسئول لم يدرس أو يتأثر، أو يستفد، أو يقتد - في صباه وشبابه - بذلك المعهد المبكر في تنويره الذي كان اسمه «الهداية» بالمحرق!

كانت معاهد العلم في بدايات هذا القرن من أندر الأشياء الجميلة في الخليج (المحاط عندئذ بأسوار العزلة الاستعمارية)، وكانت «الهداية» الأجمل بين تلك الأشياء النادرة، لأنها كانت منارا لها وقدوة. كيف لا؟! وهي تحمل على واجهتها ختم التاريخ الرائد المبكر: فلقد «تأسست عام ١٩١٩». وهل يجهل عربي ذلك العام في تاريخ العرب الحديث؟

فيه ثارت مصر بقيادة الوفد وسعد زغلول وفيه تحركت البحرين بقيادتها العربية في عهد عيسى الكبير (الشيخ عيسى بن علي آل خليفة) وأقامت «الهداية الخليفية» بتبرعات أبنائها وعرقهم صرحا لمقاومة التخلف، وإصرارا على دخول معترك النور والحضارة، واستعدادا ليوم الاستقلال المجيد في ظل كيانها العربي الراسخ الذي لم تسمح لأي كان بالتطاول عليه رغم الادعاءات المتمادية في ذلك الحين.

وكانت «الهداية» بداية البدايات وأول «قلعة» عربية تقام لترسيخ العروبة شعورا وانتماء في شرق الوطن العربي كله، في ذلك الزمان الصعب.

كان لي شرف الالتحاق بعالم «الهداية» وجوها الحيوي الرحب المثير في بداية الخمسينيات (١٩٥٠ - ٥٤) وكان وراءها عندئذ تراث ضخم من الريادة التعليمية والثقافية، لكنها كانت بتسميات تلك الأيام (مدرسة ابتدائية)، نعم ابتدائية، ولكن أي «ابتداء» راسخ للعلم والحضارة، والوطنية والعروبة!

فيها سمعنا لأول مرة أن مصر تقاوم المحتل البريطاني في القنال لتخرجه من وادي النيل وكل أرض العرب «وفيها أنشدنا لأول مرة:

«بـــلاد الـــعــرب أوطـــانـــي

مـــن الـــشـــام لـــبـــغـــدان

ومـــن نجـــد إلـــى يمـــن

إلـــى مـــصـــر فـــتـــطـــوان».

من ينشد اليوم ذلك النشيد العربي في هذا الزمان الرمادي؟!

وفي صفوف «الهداية» اكتشفنا أن البحرين ليست جزيرة منعزلة، وأنها ممتدة عبر وطن العرب من خليجه إلى محيطه. وكان أساتذة «الهداية» أنفسهم بذلك الامتداد.

وفي «الهداية»، قبل أن نبلغ الحلم، قرأنا في مكتبتها كتب التاريخ والسياسة والأدب، ومازلت أحتفظ في عمق ذاكرتي بهذا الاستهلال لكتابها المقرر في مادة التاريخ: «نحن أبناء أمة عريقة في المجد، لها تاريخ حافل بجلائل الأعمال» أي إثارة خلاقة لهمم الأحفاد؟ «وفي «الهداية» لم نكتشف المسرح فحسب، بل مارسنا التمثيل المسرحي بلسان عربي مبين.

ومن الكويت - الحاضرة أبدا في اختلاجات البحرين - خلد الشاعر خالد الفرج الذي كان من أبرز أساتذة «الهداية» حدث افتتاحها بقصيدة مطلعها:

شمس المعارف في «أوال» أشرقت

فمحا الضياء حجابها المسدولا

بزغت ومدرسة (الهداية) أسفرت

تهدي شعاعا للنفوس جميلا

كان ذلك عام ١٩١٩، وبدخول عامنا هذا ١٩٨٩ تكون الهداية قد أطفأت سبعين شمعة من عمرها المديد، ومازالت شمعتها وقادة، في مبناها التاريخي ذاته الذي يجدد الآن، وفي مدينتها نفسها الحاملة لكل ذلك الألق الذي اسمه: «المحرق»!

فيا أخوتي من الخليج إلى المحيط - عبر منتدى «العربي» - تلك مدينتي، تلك مدرستي، مدينة من مدائنكم، مدرسة من مدارسكم، عندما كانت مدارسكم بالأمس أنضر وأحفل بالحيوية من جامعات اليوم!

فعودًا إلى نضارتكم الجميلة، بأمسكم القريب، والعود أحمد بإذن الله.

نحن في (علاقة مشوّهة) .. مع النفس! *

١ أستميحكم العذر. أود تعديل السؤال إلى ما هو أعمق من العلاقة مع غرب أو شرق. إن سؤال ملف (العربي) بصيغته المحددة سؤال مطروح وملح، لكن الأكثر إلحاحا هو إشكالية (العلاقة المشوهة مع النفس). نعم إنها (علاقة مشوهة) - والتعبير دقيق ونافذ - لكن خطورتها الأشد أنها مع النفس لذلك فهي تنعكس على العلاقة مع (الآخر).

هي إذن قبل كل شيء لحظة المواجهة مع النفس أولا، المواجهة مع النفس، من أجل المصالحة مع النفس، بكل أبعادها الجمعية والفردية، التاريخية والحضارية، المجتمعية والسياسية، وذلك ما حاول كاتب هذه السطور التنبيه إليه في كتاباته منذ عقود.

إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم...، لنكن قادرين على الاعتراف بأننا نعيش (علاقة مشوهة) مع أنفسنا قبل أن نعيشها مع الغرب، إننا نعيش الصراع الحضاري الذاتي مع الموروثات المتعارضة المتراكمة عبر عصور تاريخنا المزدهر والمنحدر على السواء ضمن خليط من النقائض والأضداد في صميم تكويننا المجتمعي والحضاري، دون حسم، ودون أن نجرؤ على ترك ما هو تاريخ للتاريخ، وإبقاء ما هو حاضر ومستقبل للحاضر والمستقبل. إننا نعيش اليوم خليطا نشازا من

* العربي - العدد ٥١٨ - يناير ٢٠٠٢م.

عصور المماليك والعصور الحديثة وشخصيتنا الجماعية المعاصرة متحف متحرك لكل المعروضات بلا تمييز أو هوية.

لماذا وصل الآخرون من هند وصين ويابان في قارتنا الآسيوية وفي شرقنا الواسع إلى ما وصلوا إليه ولم نصل نحن... بعد؟ سؤال طرحه أستاذ التاريخ العربي المرحوم شاكر مصطفى في ندوة أزمة التطور الحضاري العربي التي عقدت بالكويت عام ١٩٧٤ ومازال من الأسئلة التي تتحدى قدرتنا على الإجابة.

إن البيت المنقسم على نفسه لا يمكن أن يواجه الآخرين. نحن (نعظ) الغرب ليكون إنسانيا عادلا، و(نناشد) إسرائيل لتكون قوة مسالمة... ولكن ماذا فعلنا لأنفسنا؟ وماذا أعددنا لهم من (قوة)... ليستمعوا إلينا بالفعل.

أعني القوة اللازمة لهذا العصر بأبعادها الشاملة، غير شجاعة الانتحار الذاتي، المعبرة عن منتهى الاستعداد للتضحية، بلا ريب، لكن المعبرة في الوقت ذاته عن بالغ اليأس.

كيف نتجاوز هذا اليأس إلى الفعل؟ الفعل الحضاري والتاريخي في هذا العصر، بمنطق العصر، وبكل أدوات العصر ذات الفعالية الدائمة، التي تمكننا من الانتصار بدل الانتحار، وتجعلنا شركاء حضارة في

واقع العالم. لا مجرد ضحايا إثارة على شاشاته.

أمريكا قوة إمبريالية؟ إسرائيل قوة عدوانية؟ بطبيعة الحال، ولكن لماذا معظم جهدنا الذهني والخطابي متركز في أن نفسر الماء، بعد الجهد، بالماء، ونراوح في نقطة الصفر؟ خطاب فكري وشعبوي كهذا إلى أين يقود الأمة؟! هل أمريكا وإسرائيل جمعيات خيرية؟ لا توجد قوى زاهدة ورعة وقوى طامعة شريرة في العالم، كل القوى ذات مصالح ولا تفهم غير لغة القوة. فلماذا نحن - أعني العرب والمسلمين المعاصرين - بالرغم من كل التضحيات، لم نعرف بعد كيف نسلك الطريق إلى مثل هذه (القوة) الرادعة والفاعلة، المنصوص عليها في كتابنا القويم، الذي علمنا أيضا ألا نلقي بأنفسنا إلى التهلكة.

إن القدرة على التضحية بالنفس إذا لم تصحبها القدرة على إعادة بناء النفس ستبقى مجرد حالة انتحارية إلى ما لا نهاية،وهذا ما يريد عدونا أن يدفعنا إليه كي نبقى محاصرين في خنادق اليأس ومتمسكين بذلك النوع من المقاومة التي لا تعبر إلا عن اليأس؟ لا يجوز أن يتحول عالمنا الإسلامي الواسع، بموقعه المنفتح، بحضارته وتراثه، بشعوبه الحية وبوعود المستقبل المتاحة أمامه إلى (غيتو) آخر، إلى قلعة (مسادا) محاصرة، فهذا ما تريده إسرائيل لنفسها، فلنتجنب عدواها القاتلة، ولنقاوم استنساخها المشوه.

علينا أن نحول القدرة على الاستشهاد - وأمتنا تملك الكثير الكثير منها - إلى قدرة على إعادة البناء، وقدرة على الحياة المنتجة الفاعلة المؤثرة في عالمها كما تعامل المسلمون الأوائل في صدر الإسلام مع عالمهم فكانوا شركاء فاعلين في صنعه، بل كانوا سادته بالإبداع العلمي، والتفكير العقلي، والتسامح الديني والانفتاح الحضاري.

اللافت أن قدرة أمتنا على التضحية بالأنفس عظيمة، لكن ماذا عن قدرتها على البناء في معركة الحضارة، التي عليها المعول في نهاية المطاف؟ أليس لافتا أن اليابانيين لجأوا إلى المقاومة الانتحارية (الكاميكاز) ضد الأمريكيين عندما تيقنوا من الهزيمة ووصلوا إلى

يأس الاستسلام، فلم يجدوا أمامهم إلا هذا الخيار اليائس والبائس؟

غير أنهم عندما حسموا أمرهم من جديد وقرروا أن يبنوا اليابان القوية المعاصرة، يابان المعجزة الاقتصادية التكنولوجية، كفوا عن عادة التضحية الانتحارية، رغم عمقها في تراثهم، ورغم شجاعتهم المؤكدة، واتجهوا إلى تضحية من نوع آخر، تضحية النَفَس الطويل، تضحية العمل المنتظم والإنتاج المنتظم وإعادة البناء الشامل، رغم المحرقة النووية التي أصرت أمريكا على عقابهم بها، أطفالا ونساء وشيوخا، وهم في لحظة الهزيمة المتحققة، لم يكن من الضروري إطلاقا تدمير اليابان بالقنبلة النووية فقد كان استسلامها مؤكدا. لكن أريد عقابها و(الثأر) مما فعلته في بيرل هاربر، وتقديم الدرس للقوة الروسية السوفييتية الصاعدة حينئذ. واللافت أن ألمانيا النازية التي بدأت الحرب لم تعاقب بذلك واقتصر العقاب على جنس آخر، وعرق آخر، في آسيا!

لكن اليابانيين لم يخطفوا طائرات، لم يقتلوا مدنيين، بل واصلوا العمل المنتج على مدى عقود، وتحملوا عار الاحتلال من أجل إعادة البناء إلى أن ثأروا منه بأن أصبحوا (شركاء) في الإنتاج والحضارة لا يستغني عنهم عدوهم، بل ينافسونه بإنتاجهم المتقدم في عقر داره، وها هو ذا (عدوهم) يطلب مساندتهم العسكرية له بما يتعدى كل القيود المجحفة التي فرضها عليهم ليرسلوا سفنهم الحربية من جديد إلى بحار آسيا حيث دُمرت سفنه في معارك الأمس على يد آبائهم وأجدادهم المحاربين.

إذا صح أن الفاعلين في أحداث الحادي عشر من سبتمبر كانوا عربا، أليس مؤلما أن يقارن المرء بين (الحضور) الياباني في الولايات المتحدة، والغرب بعامة، المتمثل في التقنيات المتقدمة وأجهزة الكمبيوتر ومختلف الأجهزة الصناعية المتقنة، وهذا (الحضور) المنسوب للعرب والمسلمين؟ صحيح أن ثمة ظلما واقعا من الغرب على العرب والمسلمين، ولكن أليس ضرب اليابان بأول قنبلة نووية في التاريخ، وقتل المدنيين الأبرياء فيها جريمة لا تغتفر؟ المحك والاختبار الحقيقي ليس كيف

(تنفعل) ولكن كيف (تفعل) وحان الوقت ليخرج العرب والمسلمون من مهاوي الانفعال إلى مستوى الفعل.

عندما شاهدت قبل سنوات متحف الدمار النووي الأمريكي في هيروشيما وما ألحقه من إهلاك للحرث والنسل تملكتني حالة من الغضب وسألت مرافقي الياباني: كيف تشعرون أنتم حيال هذه البشاعة؟ ابتسم مرافقي ابتسامة يابانية ولم يجب، لكنها كانت كافية.

لقد (ثأرت) اليابان بإعادة بناء نفسها إلى أن احتلت المكانة التي أرادتها. أما نحن فنثأر لا بإعادة بناء النفس، ولكن بتدميرها!

ألا نكرر في خطابنا، ومن تراثنا، أن الغاية لا تبرر الوسيلة. وأن الغاية الشريفة تحتم الوسيلة اللائقة بها؟ فهل تدمير النفس مع آلاف النفوس البريئة الأخرى هو الوسيلة اللائقة بغاياتنا النضالية الشريفة وبشرف قضيتنا العادلة؟ وإلى أين نريد أن نصل من خلال منطق (عليّ وعلى أعدائي)؟ ماذا بعد؟ وما الإنجاز الكبير الملموس الذي حققناه لأنفسنا؟

من الغريب أن الداعين إلى إحياء التراث في عالمنا الإسلامي يقتصرون على مذهبهم الجزئي الضيق في هذا التراث الشامل وينكرون عناصره ومكوناته ومدارسه الأخرى بالرغم من ترديدهم اللفظي لصفة (الشمول) في الإسلام. بل إن بعض الثورات الإسلامية المعاصرة فرضت في دستورها مذهبها الخاص بها في وقت تتجه فيه جهود الإصلاح في مجتمعات إسلامية أخرى كانت تعاني من هذا الفرز المذهبي لإشراك جميع المسلمين في الحياة السياسية والحياة العامة وتجاوز ترسبات العصور الماضية في تقسيم أهل القبلة الواحدة وأهل الوطن الواحد إلى طوائف ومذاهب.

لا يجوز أن يتأسس مسلم معاصر تربويا وثقافيا على إنكار وازدراء ما في التراث الإسلامي من مدارس وتفاسير واجتهادات عدا مذهبه الموروث في نصوصه الحرفية الضيقة التي انتهى إليها. هذا ما يعاني منه المسلمون على جانبي التفرقة المذهبية هنا، وهذا ما يجب أن

يتجاوزوه، لأنه من أسباب هذا التشويه للإسلام في سلوك بعض المسلمين ومن أسباب هذه العلاقة المشوهة التي يعيشها أكثر المسلمين مع النفس؟

بين المسلمين اليوم كثرة تعادي نتاج العقل الإسلامي المفكر المؤمن في عصور ازدهارنا الحضاري كما تعادي أي فكرة وثنية مادية.

وبين المسلمين اليوم من يعادي مدارس الاجتهاد في الفقه الإسلامي كما يعادي الصهيونية والشيوعية... فأي إحياء لتراثنا الحضاري هذا الذي يدعوننا إليه، والحظر مفروض على أجمل ما في تراثنا من فكر واجتهاد؟ أي علاقة صحية وطبيعية يمكن للمسلم أن يقيمها مع تراثه الإسلامي ووعاظ الغوغاء (نعم هناك اليوم وعاظ للغوغاء إلى جانب وعاظ السلاطين!) يشنون حربهم الشعواء في المدارس والجامعات والمساجد والاجتماعات والفضائيات على أرقى عطاءات للعقل أنتجها العقل المسلم المؤمن عبر العصور.

من يقرأ كتاب (معالم في الطريق) للمرحوم سيد قطب يهوله هذا العداء لدور العقل الإسلامي في الحضارة الإسلامية، وإذا علمنا أن هذا الكتاب أسس لجيل الرفض في حاضرنا، فيجب ألا نندهش أو نفاجأ بطبيعة (الطريق) الذي انتهينا اليوم إليه.

قبل محاورة الغرب أو الشرق علينا أن نؤسس لحوار جديد ومختلف مع أنفسنا على الأسس التالية:

أولا: تربية العربي المسلم على تقبّل العربي المسلم الآخر، وكذلك مواطنه الآخر غير العربي أو غير المسلم. إن تقبّل (الغير) من المواطنين في الوطن - تعايشا وتحاورا وتسامحا - هو الشرط الأول لأي مشروع حوار حضاري أو سياسي مع الغرب أو الشرق. ومن يلغ أويضطهد مواطنه (الآخر) فكيف يمكنه أن يحاور ويعايش الآخر المنتمي إلى قوميات وديانات وحضارات أخرى؟

إن العصبيات والمذهبيات والطوائف والإثنيات لا يمكن أن تكون (القاعدة) والمرجعية لأي مجتمع يواجه تحديات العصر الحديث، وإذا بقيت هي المرجعية في التعامل الوطني، فلا منجى من (خيارين) أحلاهما

مر: إما استبداد عصبية على غيرها بالقوة لبعض الوقت، وإما الحرب الأهلية في النهاية بين مختلف العصبيات وتحلل الدولة والوطن. فلا مفر إذن من التعايش مع الآخر في الوطن، قبل التوجه لمحاورة الآخرين في العالم الكبير، وإلا فإن حوار الحضارات الذي أصبح صيحة العصر سيبقى بلا مضمون بل سيكون نفاقا وتضليلا للنفس، وسيظل من الباعث للسخرية تحاور بعض المسلمين مع رجال (الفاتيكان) وإخفاقهم في محاورة (النجف) أو (الأزهر) أو (قم).

ثانيا: أن تضع السياسات التربوية في المجتمعات العربية في مقدمة أهدافها تقديم مقررات في الثقافة العامة، تشرح مختلف عناصر التراث الإسلامي والحضارة الإسلامية بصورة موضوعية رصينة ومسئولة إلى الأجيال الجديدة، أعني تحديدا أن يعرف السنّة عن الشيعة والشيعة عن السنة والزيود عن الشوافع، والشوافع عن الزيود... إلخ، ثم كل هؤلاء عن المعتزلة والأشعرية والمتصوفة... إلخ، ما يوفر أساسا علميا حقيقيا للفهم والتفاهم بمنأى عن التفسيق والتكفير بين الفرق والمذاهب.

فالناس أعداء ما جهلوا كما قال الإمام علي بن أبي طالب، ولا بد أن يتعارفوا ليتعايشوا. وإذا كان الله سبحانه - كما في محكم التنزيل - قد خلق الشعوب والقبائل لتتعارف، أليس جديرا بأهل القبلة الواحدة أن يعرفوا أنفسهم؟

ومن قديم قيل في الفلسفة: (اعرف نفسك) وتساءل السيد المسيح: ما فائدة أن تكسب العالم وتخسر نفسك؟!

فكيف يمكن للعرب والمسلمين أن يعرفوا أنفسهم - بالمعنى العميق للذات الجماعية والهوية الحضارية - إذا ظلوا يقطعون أوصال هذه الذات والهوية، بين فرق ومذاهب لا ترى إلا تقزّمها، وتلغي أو تقصي وجوهها الجدلية الأخرى في صيرورة التاريخ والواقع؟

أستغرب من دعاة (إحياء التراث) الذين لا يتقبلون إلا فرعا مذهبيا منه هو ما ورثوه ونشأوا عليه، مع إصرارهم على (إماتة) وقطع كل ما عداه من أعضاء وشرايين الكائن التراثي المتكامل ذاته، فأي تقطيع

وتشويه، للنفس الكبرى!

لن يتجاوز العرب والمسلمون مذهبياتهم وعصبياتها ويعودوا إلى أصالة الذات وجوهرها إلا إذا رأوا تلك المذهبيات والعصبيات - علميا - في ضوء الحقيقة التاريخية كما نشأت وتطورت بلا تضخيم وأوهام وخرافات أفرزتها القوقعة المذهبية العصبوية الضيقة حول نفسها في معركة بقائها مع القوقعات الأخرى في مستنقع التاريخ ووحل الانحطاط.

ثالثا: التنوير الثقافي العام بشأن المعطيات الحضارية الإنسانية المختلفة التي صبت في كيان الحضارة العربية الإسلامية، سواء من حضارات الشرق الأدنى القديم من بابلية وسومرية ومصرية قديمة... إلخ، أو من الحضارات الفارسية واليونانية والهندية والصينية التي اقتبس منها العرب والمسلمون باختيارهم ومن موقع القوة والثقة بالنفس.

ثم يبقى الاختبار الأكبر، فكريا، للعرب والمسلمين المعاصرين بتجاوز مرأى الغرب الاستعماري الطامع وغير المنصف، لاستيعاب ما لديه من عناصر القوة الحضارية اللازمة للبقاء في هذا العصر. فالاخفاق المستمر في هذا الاختبار القائم والمتصل هو الذي يفرز باستمرار النسيج العنكبوتي لهذه (العلاقة المشوهة) مع الغرب ويتسبب في خسارتنا للمواجهات الحضارية والسياسية معه، إذا أردنا العودة إلى الصيغة المحددة لسؤال (الملف).

***

تلك هي (اختراقات) معرفية ونفسية لا بد لنا من اجتراحها لنقيم علاقة صحية مع النفس، تساعدنا على مواجهة الآخرين ومحاورتهم بما يتعدى العلاقة المشوهة سواء مع النفس أو مع الآخر، وبما يمكننا أيضا من إدارة الصراع السياسي مع الغرب أو الشرق بأسلحة العصر ولغته دون الاضطرار للانتحار بديلا عن الحوار!

بين الاستشهاد والانتحار*



ظاهرة الانتحار هي تعبير عن نزيف وتشقق داخلي يباعد بين خلايا الأمة، فتصبح كل خلية بمعزل عن الأخرى، وينتابها الشعور بأنها قد تم التخلي عنها، قد تم هجرها، قد حوصرت وتقطعت شرايين اتصالها بالخلايا الشقيقة في النسيج الداخلي المحيط بها، عندما تبدأ رحلة الانتحار، كما تتساقط الأوراق الصفراء من الشجرة الأم، وما الانتحار في نهاية الأمر؟

هو ذروة الحرب الأهلية داخل النفس الإنسانية، والتعبير النهائي عن تدمير جزء من الذات الواحدة للجزء الآخر منها.

وهذه الحرب الأهلية تبدأ عندما تشعر النفس أن الأهل قد تخلوا عنها ولكل نفس أهلها الذين تعتبرهم أهلا ... فالإنسان العادي أهله أسرته، والإنسان ذو الشعور الوطني أهله مواطنوه، والإنسان المفكر أهله حاملو فكرته، والإنسان الداعية أهله جند دعوته، والإنسان المقاتل أهله جند رايته.

ومادام «أهل» كل نفس إنسانية بهذا المعنى محيطين بها إحاطة السوار بالمعصم، وهي ثابتة بينهم في موقعها الطبيعي الذي ارتضته لنفسها وارتضاه أهلها لها، فإن أية معارك خارجية لا يمكن أن تؤثر

* العربي - العدد ٢٩٥ - يونيو ١٩٨٣م.

فيها داخليا، ولا يمكن أن تفتح لها جبهة صراع داخلي، بل على العكس من ذلك يدفعها التحدي الخارجي على يد الأعداء الخارجيين إلى مزيد من التلاحم مع خلاياها الشقيقة في النسيج الداخلي للجماعة والأهل.

من هنا، فإن ظاهرة الانتحـار لا تتفشى في أمة مندفعة إلى قتال أعدائها، مصممة على التصدي لهم، مهــما كانت ضراوة المعارك.

مسيرة الانتحار تبدأ عندما تدخل الجماعة في حالة أطلق عليها في القاموس السياسي والصحفي العربي «حالة اللاسلم واللاحرب».

اللاسلم واللاحرب هي أفضل بيئة لتفريخ الانتحار والمنتحرين.

وإذا ما قررت جهة قضائية عربية ملاحظة قضايا الانتحار الأخيرة في العالم العربي، والبحث عن الجاني الحقيقي، فإني أتقدم برفع الدعوى على....كائن مشبوه اسمه: اللاسلم واللاحرب!

قبل اللاسلم واللاحرب لم نكن نسمع بحوادث انتحار في عالمنا العربي ومنذ أقبل علينا هذا الكائن أقبل معه الانتحار من المشير عبدالحكيم عامر إلى عبدالكريم الجندي إلى خليل حاوي إلى راشد الخاطر، على اختلاف المواقع والمواهب والمسببات التفصيلية

والخلفيات الجزئية.

في ظل اللاسلم واللاحرب، أي اللاإستقرار واللامعركة، يبدأ النسيج الداخلي لخلايا الأمة بالتفسخ، فتريد بعض الخلايا أن تحارب بأي ثمن..وتجنح بعض الخلايا إلى أن تسالم بأي ثمن، وتبقى معظم الخلايا في حال اللامبالاة..(وهذه الخلايا أيضا تتفسخ وهي لا تدري متوهمة أن اللامبالاة ستنقذها من حتمية القرار، فتقرر لها الأحداث الهاجمة مصيرها وهي تتفرج على سكين الجزار).

في هذا التيه المتشعب الاتجاهات بين محاربة ومسالمة ولامبالاة، تدخل كل خلية صحراءها المنعزلة الخاصة بها، «وتتقطع طرق التواصل والتعاطف والتعاون بينها وبين خلاياها الشقيقة الأخرى، وتبدأ تنسج، من إفرازاتها الذاتية المرضية، شرنقتها المغلقة من جميع الاتجاهات بلا أبواب ولا نوافذ ولا سبل، سالكة باتجاه الآخرين من الأهل، وما تلك الشرنقة في حقيقة الأمر سوى حبل الانتحار وكفن النهاية.

في ظل هذه القطيعة للذات عن أهلها، بمفهوم «الأهل» الذي أشرنا إليه في البداية، تصبح النفس الإنسانية كالجسم الذي فقد حصانته الأساسية المركزية ضد الجراثيم والعدوى.

أما الحادث المباشر المؤدي عادة لتنفيذ الانتحار، والذي يتصور الناس أنه هو السبب، فليس في حقيقة الأمر سوى القشة التي قصمت ظهر البعير...البعير الحامل لأثقال الحياة، المتحمل لصراعاتها داخل النفس الإنسانية.

وتبقى حال القطيعة التي وقعت فيها النفس هي السبب الحقيقي، أما الحادث المباشر فلم يكن سوى قاطع الطريق الذي هجم على قافلة منعزلة تائهة في الصحراء، فوضع حدا لسفرتها الضالة التعسة، فالنفس في الحياة قافلة سير يتحدد مصيرها بخارطة السير.

وجوهر الشعور بهذه القطيعة لدى الفرد الذي يحمل مشروع الانتحار في حقيبته النفسية الداخلية، هو إحساسه الملحّ، الفادح بأنه تم التخلي عنه من أقرب المقرّبين إليه، من عزوته وعصبته وأهل نصرته، من الذين ظل يتصوّر مدى العمر أنهم معه وأنه معهم، بغض النظر عن الأساس الموضوعي لهذا الشعور، المهم أنه شعور قائم في النفس بقوة وسيطر عليها (تأمل مثلا في علاقة المشير عامر بالرئيس عبدالناصر، كيف بدأت واستمرت، وكيف انتهت بعودة عبدالناصر إلى القيادة، أي إلى الأهل، بالمعنى الذي حددناه وبقاء المشير بعيدا عن «أهله» «في الظل» أي في القطيعة، على طريق الانتحار، مع تضخم إحساسه بأن أقرب المقربين قد تخلى عنه...).

وعلى كثرة عوامل الانتحار وتشابكـها، فإني أرى أن الإحساس بالتخلي هذا من جانب أحب الناس إلينا، هو العامل المشترك والقاسم الأعظم بين مختلف حالات الانتحـار، من المحب الذي ينتحر لأن حبيبته قد تخلت عنه، إلى القائد الذي ينتحر لأنه يتصور أن أمته قد تخلت عن مبادئها التي هي مبادئه وجوهر كيانه.

هذا الشطر الشعري للشاعر أدونيس في ديوانه «أغاني مهيار الدمشقي» يمكن أن نستعيره من موضعه، لنلخص به العامل المشترك في كل انتحار أو مشروع انتحار:

«مهيار وجه خانه عاشقوه...» تلك هي خلاصة القضية، وانتبه إلى أن الذين خانوا مهيار هم «عاشقوه» وليس «أعداؤه» فخيانة الأعداء تحصيل حاصل، أما خيانة العاشقين، فذلك ما تقتل النفس نفسها من أجله!

والعاشقون كما قلنا ليسوا هم أهل الصبابة الغرامية بالضرورة، فهم ما شئت بالنسبة لمن شئت، من الجند للقائد، إلى القراء المخلصين للكاتب، إلى المواطنين للوطن، إلى الدعاة لصاحب الدعوة.

والمنتحرون العرب تكاثروا، لا لأن العدو متطاول، ولكن لأن الحبيب متخاذل...!!

***

من بين المنتحرين العرب الأربعة الذين ذكرتهم في بداية المقال، أعرف «خليل حاوي» عن كثب وبشكل شبه حميم.

عرفته أيام الجامعة، كنت طالبا وكان أستاذا، وعرفته بعد ذلك صديقا ومحاورا، وكتبت نقدا لبعض أشعاره في مجلة «الآداب» وغيرها، وتنامت بيننا صداقة مودة مع صداقة المفكر.

وليس هنا مجال الإسهاب عن خليل حاوي الإنسان والشاعر الذي أعرف.

ولكني فقط سألمح إلى خليل حاوي كمشروع انتحار، كان مصدر الألم لخليل حاوي على الدوام هو ذلك الاشكال الصميمي الذي عبر عنه أدونيس بعبارة: «مهيار وجهٌ خانه عاشقوه».

وبالنسبة لخليل حاوي فقد «عشق» هؤلاء:

١- قراء الشعر وأهل النقد والفكر، أي الأدباء والمفكرون العرب بعامة.

٢- الأمة العربية بحضاراتها الشاهقة التي ظل خليل يؤمن بأنها ستنبعث من جديد، بعد عصور الجليد، حية موحدة فاعلة، وقد تخطى خليل بهذا الإيمان مسيحيته الموروثة، كما تخطى التزامه القومي السوري السابق، وراهن على العروبة بكل ما يملك من أعصاب شاعرية متوترة، ونفس جبلية عنيدة وحساسية مفرطة وأخلاقية مستقيمة كحد السيف.

٣- أهل ضيعته الجبلية الذين عمل معهم بناء في صباه ومطلع شبابه قبل أن يلتحق بركب الدراسة متأخرا بعض الشيء. (ولكنه نال الدكتوراه في الأدب من جامعة كيمبردج غير متأخر) وقد ظل خليل معتزا بأهل الضيعة الجبلية لا عن تفاخر محلي إقليمي، ولكنه ظل يعتبرهم رمزا للأصالة اللبنانية الضائعة في وجه طغيان الموجة التجارية السياحية الانخلاعية، التي أغرقت بيروت وصارت تزحف

إلى الجبل. وكان خليل يتحدى دائما النماذج الانخلاعية في الفكر والسياسة والتجارة والأخلاق والحياة الجامعية، بنماذج الأصالة الجبلية، وكانت كلمة السر دائما في حربه هي «الأصالة» في كل شيء، ضد «الزيف» في كل شيء، ومنه تعلمنا المعنى الحضاري لهذه الكلمات.

وباختصار، فقد كان «أهل» خليل: أدباء العربية، والأمة العربية، والضيعة الجبلية الأصيلة.

وتساقط هؤلاء الأهل، في نظر خليل، واحدا بعد الآخر، أدباء العربية ذهبوا أيدي سبأ بين خائف ومتواطئ وسمسار، ولم يبق إلا النادر من أهل الشعر الأصيل والفكر الأصيل الذي عاش من أجله خليل.

و«تعهرت اللغة» كما قال في رسالة انتحاره، أصبحت تباع وتشترى، وفقدت شرف الصدق.

أما الأمة العربية فتعرف ما حلّ بها، وإذا كان المواطنون العاديون اليوم يشعرون بعبء المأساة، فإن خليل كان يذبح كل يوم بألف سكين بين سقوط الكلمة، وسقوط الأمة، وانحسار الأصالة الجبلية.

ثم جاءت ثالثة الأثافي، كما كشف طبيبه في حديث خاص أخيرًا بعد شهور من انتحاره، بحادث سرقة بيته العائلي القديم في ضيعته الجبلية! وكما ذكر الطبيب، فإن هذا الحادث كان له وقع الكارثة عليه «معنويا». حدث هذا قبل انتحار خليل بأيام، وكان ذلك يعني آخر غدر من آخر أهل، أفبعد كل هذا الإيمان بالأصالة الجبلية يسرق بيت خليل حاوي في ضيعته، من أحد أبناء الضيعة؟!

مَن بقي إذن من «الأهل» لدى خليل حاوي؟ على صعيد الشعر والكلمة: المتنبي اشتراه كافور.

وعلى صعيد القومية: إسرائيل اصطادت كافور باسم السلام، وعلى صعيد الضيعة، انتحرت الأصالة بسرقة بيت الشاعر، وبقاء بيت السمسار عامرا!

ولم يبق غير الانتحار، فالأحبة شطر النفس وعندما يذهب شطر يسقط الشطر الآخر هكذا - إذن - لا ينتحر منتحر إلا بفجيعته في أعز من يحب وفي آخر من يحب، ولا تخلو رسالة منتحر من مغزى! «مهيار وجه خانه عاشقوه».

فيا أيها المحبون كونوا حيث أنتم من أحبابكم، زمن تساقط الأحباب، كي لا يكثر في أمتنا الانتحار، فهي لم تعرف في تاريخها عادة الانتحار، لم تعرفها من قبل، قط!

نعم...لاحظ المستشرقون باستغراب أن الأمة العربية المسلمة لم تعرف في تاريخها ظاهرة الانتحار كما عرفتها الأمم الأخرى.

ولا غرابة في الأمر، فالإسلام حرم قتل النفس...إلا بالحق.

وتدل الإحصاءات العالمية المقارنة إلى وقت قريب على أن البلدان الإسلامية تتميز بانخفاض نسبة المنتحرين فيها قياسًا بسواها من بلدان العالم الثالث المماثلة لها في المعيشة ونوع المشكلات.

وقد كتب سامي الجندي في كتابه «عرب ويهود» عن أول حادث انتحار في مرحلة ما بعد يونيو، وهو حادث انتحار المشير عامر، بقوله:

«كان حادثا استثنائيا ونذيرا بتحول ذهني غير معهود في طبيعة هذه المنطقة»، وقد صدق الكاتب حقا في حدسه هذا...

فطبيعة منطقتنا العربية الإسلامية هي طبيعة توحيد على كل مستويات الوجود والحياة، من توحيد الخالق الأعظم سبحانه إلى التوحد مع الأهل والعشيرة...أهل العقيدة، وعشيرة الوطن الكبير.

وبفضل التوحيد، في وجه الثنائية وصراع الأضداد، تشيع في صميم الفرد والجماعة حال من الاتساق والطمأنينة الداخلية، والانسجام مع النفس، تخفت بفضلها حدة التوتر النفسي والعقلي، وتغدو الحضارة حضارة انسجام وتوفيق، لا حضارة صراعات، وتضمحل لذلك ظاهرة الانتحار. (وهذا طبعا في الأحوال الطبيعية لحضارتنا، لا في الوضع الراهن).

والمستشرقون الذين فسروا اختفاء المسرح التراجيدي من الحضارة العربية بأنه قصور في الخيال الفني، لم يدركوا جيدا أن التوحيد ينقض التراجيديا، أي صراع الأضداد في الوجود، وهي الفكر الأساسي لمسرح التراجيديا».

وهكذا يمكننا القول إن اختفاء فن التراجيديا في تاريخ الإسلام، هو مظهر آخر لغياب ظاهرة الانتحار في المجتمعات الإسلامية.

فالإسلام، في العقيدة وفي السلوك الفردي والجماعي، يرفض الثنائية أو التعددية من مانوية فارسية أو تراجيديا إغريقية، ويطرح التوحيد، بديلا لصراع العناصر المتضادة في الوجود، فيتآلف الفرد مع الكون، ويتآلف مع «الأهل» ومع المجموع البشري ككل، فتتلاشى بذور الانتحار لديه منذ البداية ولا يتعرض لامتحان تراجيدي.

أضف إلى ذلك أن الإسلام يعني في جوهره الكوني الوجودي العميق الاستسلام الحكيم لإرادة الله في كل شيء: «قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا» والاستسلام للإرادة الإلهية فيما لا نقدر عليه، ولا نستطيع تغييره هو لب الحكمة الكونية، فهل بإمكان فرد واحد، في لحظة زمنية، تغيير طبيعة الكون وسنن التاريخ وقوانينه الفاعلة منذ آلاف السنوات؟ وماذا سيجدي انتحاره في تغيير ذلك كله؟

وعندما يتحدث المفكرون المعاصرون عن «حتمية التاريخ» و«حتمية القوانين الطبيعية»، فإنهم يقولون للفرد الإنساني، بلغة مختلفة لفظا، ما قاله الإسلام للإنسان من قبل: «هناك إرادة عليا في الكون فوق رغباتك وآمالك. وعليك أن تدرك بوضوح الخط الفاصل بين ما تستطيع تغييره ومالا تستطيع».

والاستسلام للإرادة الإلهية في الإسلام هو غير الاستسلام للظلم والخطأ والجور. فهذه مظاهر ضد الإرادة الإلهية والمسلم المعتمد كليا على تلك الإرادة ولا يخشى إلا الله يتحول حربا على مظاهر الظلم والجور. وإذا كان الإنسان متيقنا أن الله معه، وأنه مع إرادة الله، فمن يستطيع أن يقف في وجهه؟

وهكذا تتحول التضحية بالذات لدى المسلم إلى مقارعة الظلم والخطأ لنيل الشهادة، ويتحول الاستسلام العميق للإرادة الإلهية إلى قوة هائلة تدفع المسلم إلى ساحة النضال بإرادة لا تلين وعزم لا يعرف التراجع.

﴿**وإن جندنا لهم الغالبون**﴾. ومن هم هؤلاء الجند المقتدرون على الانتصار والغلب؟ هم الذين استسلموا بداية لإرادة الله استسلاما كاملا فحررهم هذا الاستسلام الكوني العميق من كل عبودية وقيد في هذه الدنيا المتقلبة المتغيرة، المحدودة، وهذا معنى: إن قبول القدر هو الحرية الحقيقية!

وهكذا تتحدد العلاقة، وتتوازن المعادلة بين الاستسلام لإرادة الله، من ناحية، والقدرة على التغيير والعمل والنضال من ناحية أخرى.

وتأتي الآية القائلة: «﴿**وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون**﴾ والحديث القائل: «من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده....»إلخ ليكملا الوجه الآخر للآية السابقة: ﴿**قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا**﴾، ويصبح القدر هو الحرية.

وفي ظل هذا التوازن بين الاعتماد على الله، والاقتدار في الحياة لا تجد بذور الانتحار مجالا للنفاذ إلى نفس المسلم.

وإذا كان علماء النفس يذهبون إلى القول إن التضحية بالنفس، أي النزعة الانتحارية، كامنة في أعماق الإنسان، وتبرز في أوقات التأزم والأخطار والمهانات، فإن الاستشهاد في الإسلام هو الذي يلبّي نداء التضحية بالنفس ويحول النزعة الانتحارية إلى قوة نضالية فاعلة.

وإذا كان الإنسان مستعدا للتضحية بنفسه، فلماذا لا يدمر بهذه التضحية عدوه أو قيوده، بدل تدمير ذاته؟

لماذا لا يستشهد....بدل أن ينتحر؟

هذا سؤال جوهري وأساسي وحتمي أمام كل نفس عربية تشعر

اليوم بعمق الكارثة وتطمح إلى التضحية بذاتها للرد على المهانة.

وقد لاحظت من رسائل القرّاء وتعليقاتهم في عدد كبير من الجرائد والمجلات العربية، على حوادث الانتحار العمرية الأخيرة، إن الفكرة الجامعة بينهم هي رفض الانتحار وتقديم الاستشهاد بديلا مشرفا عنه. لماذا ندمر أنفسنا ..ولا ندمر عدوّنا مادمنا قررنا أن نموت؟

ذلك سؤال في منتهى البساطة والعفوية، وفي منتهى الصواب والعمق.

والإجابة السليمة عنه تتطلب ألا يجد الإنسان العربي نفسه دائما بين عدو متطاول وحبيب متخاذل، وأن يشد الأحبة العرب - أحبة الحق وأحبة الحياة وأحبة الكرامة - أزر بعضهم بعضا.

وإذا كان يراد دفع أمتنا إلى الانتحار، فإنها تستطيع الرد بالاستشهاد، فعندما لا يكون خيار إلا بين أن يذبحك عدوك وأنت نائم في دارك، وبين أن تنتحر في دارك من شدة القهر، وبين أن تقاتل وتموت وأنت واقف في واجهة الدار.

فهل من داع لإضاعة الوقت في البحث عن الخيار الأسلم؟

إن الجواب الحتمي، في هذه الحال، أوضح من الشمس في رائعة النهار، وكل عربي يحمل اليوم مشروع انتحار، عليه أن يتذكر أنه قادر على تحويله إلى مشروع جهاد واستشهاد.

في وداع القرن العشرين *



لا بد من الإقرار بأنها مغامرة خطرة، محاولة السفر في الفضاء الفكري لقرن مراوغ، ماكر، صاخب. لكنه ثري، مثير، شائق. كالقرن العشرين!

مغامرة لا تقل خطرا عن مغامرة الحياة ذاتها، والمعاناة ذاتها، في ثنايا هذا القرن المتقلب و«الانقلابي» سواء في بدئه، أو في منتصفه أو في منتهاه!

المواعيد «الألفية» في وعي البشرية وتراثها وأساطيرها تحمل الكثير من التوقع والتنبؤ والتطير والأمل.. فموعد القيامة «ألفان لا يأتلفان» كما ورد في بعض المأثورات. وكل «ألفية» ولها تداعياتها التفاؤلية أو التشاؤمية في تراث الأمم.. أو قل: «التشاؤلية» لما تحمله من توجس بين خير وشر.

وها نحن الآن أمام «الألفين».. وهما على وشك أن يأتلفا بعد سنين أربع.. (سنة ٢٠٠٠)... هذا «إن» ائتلفا...!!!

وقد يتطير البعض من هذه السنين الأربع المؤدية لائتلاف الألفين. ومن الأرجح أنها سنوات لن تكون سهلة ولا يسيرة على العرب والمسلمين، وعلى هذه المنطقة من العالم. فهذا «أوان الشد» على رأي الحجاج. (ومازال الحجاج مقيما حيث أقام).

* العربي - العدد ٤٤٦ - يناير ١٩٩٦م.

ولكن البشرية المتقدمة، مع هذا، صارت تتحدث وتخطط لعام ٢٠١٠ - وعام ٢٠١٥ - وعام ٢٠٢٥ - وعام ٢٠٥٠ وتربط هذه المواعيد المستقبلية. بعد الألفين. إما بتضاعف عدد البشر على ظهر هذا الكوكب المنهك، أو ببروز اليابان باعتبارها القوة العظمى الأولى، أو بتحول الاقتصاد الصيني إلى أضخم اقتصاد قومي في العالم، أو بزيادة عدد الملونين على عدد البيض للمرة الأولى في تاريخ الولايات المتحدة (بعد عام ٢٠٥٠) بما سيجعل من العملاق الأمريكي عملاقا ملونا أقرب إلى إفريقيا وأمريكا اللاتينية والعالم الثالث وعالم الجنوب منه إلى أمة القارة الأوربية البيضاء... هذا إذا بقي «عملاقا» حتى ذلك الحين.

من الواضح أن معظم هذه التنبؤات هي لصالح القوة الصفراء في آسيا القصية، وهي نذير شؤم للقوة البيضاء الغربية.. فيما عدا مستقبل «أوربا الموحدة» التي قد تسمح لها عقلانيتها وليبراليتها ونظمها الديمقراطية المنفتحة المرنة بتجاوز مصاعب التراجع والتصدع في الحضارة الغربية وقيمها، ومجتمعاتها، وقواها بحيث تجدد ذاتها وتبقى قوة أساسية.

غير أن هذا كله حديث المستقبل. وعلينا نحن في هذا المقام أن

نجري حديث الماضي منذ مطلع هذا القرن. ولكن هل ابتعدنا عن موضوعنا حقا بحديثنا عن أوربا في مواجهة العالم، وعن الأبيض في مواجهة الأصفر؟..

ولكن ألا يبدو لنا القرن العشرون في نهايته وكأنه «قرن ثورة الألوان» جميعا على اللون الأبيض في العنصر والحضارة والقوة والذوق وكل الأشياء؟

إنه قرن «الانقلاب» بامتياز، أعني أنه قرن انقلابي الطابع والهوية..

ولكن متى بدأ القرن العشرون حقا ؟

لم يبدأ القرن العشرون في تقديري عام ١٩٠٠ ولكنه تأخر إلى عام ١٩١٤ بقيام الحرب الكونية الأولى. أما السنوات السابقة لبدء الحرب من هذا القرن فهي تنتمي في روحها وفكرها وامتدادها الذهني والنفسي لعالم القرن التاسع عشر، في أوربا خاصة، حيث تقرر مصير القرون الأربعة الأخيرة من تاريخ العالم (منذ القرن السابع عشر). فقد ظل الاعتقاد المطلق بتواصل التقدم والعقلانية وتهذيب الطبيعة البشرية سائدا إلى أن وقعت الحرب الكونية.

إذن، ببداية الحرب الأولى بدأ القرن العشرون كتميز نوعي. كما سنوضح. كما أن القرن العشرين لن ينتهي عام ٢٠٠٠ كما هو متوقع حسابيا. لقد انتهى عام ١٩٨٩ بانهيار جدار برلين ثم سقوط الاتحاد السوفييتي. هكذا فإن العمر الحقيقي لقرننا هذا ينحصر بين ١٩١٤ عام الميلاد، و ١٩٨٩ عام الرحيل.. والحقبة التي يحياها عالمنا منذ ١٩٨٩ هي بداية تمهيدية للقرن الواحد والعشرين... فهكذا سيكون، في البدء، لونه وطعمه وسيماؤه.. هذا القادم الجديد.

وعليه فإن قرننا العشرين المرتحل هذا قد عاش فقط بين ١٩١٤ - ١٩٨٩، أي أنه بلغ من العمر ٧٥ عاما (ثلاثة أرباع القرن زمنا).. ولكن ما أطولها وأحفلها وأصخبها بين سقوط

الإمبراطوريات الصينية، والعثمانية، والهنغارية. النمساوية في بداياته... وسقوط الإمبراطورية السوفييتية، والمعسكر الشيوعي، والأيديولوجية الماركسية في لحظة النهاية.

بدأ بسقوط الأباطرة الكلاسيكيين.. وانتهى بسقوط الأباطرة الراديكاليين. مرورا بسقوط شمس الآريين.. فاللهم مالك الملك..

ولكي تنتظم رحلتنا في مدار هذا القرن، بين بداية ونهاية، لنرسم أولا خريطته الفكرية، بما يسمح به حيزنا هذا، أي بشكل تقريبي، وباقتصار على المعالم الرئيسية والانعطافات الكبرى، التي كان بها القرن العشرون هو إياه.

إنها إذن «نظرة الطائر» المتعجل في الفضاء الفكري للقرن: بدأ القرن العشرون وثلاث نظريات «علمية». هكذا كان يفترض. تحتل المشهد الفكري الأوربي، وخلفه المشهد العالمي المنبهر بذلك الفكر وقارته الجذابة، القوية، الباهرة... كانت هذه النظريات الثلاث هي:

- الداروينية في علم الأحياء والتاريخ البيولوجي للكائنات الحية بما في ذلك تطور الكائن الإنساني ذاته، وهنا كان خطرها والاحتدام الفكري الذي أثارته بين المعسكر القائل بالتطور الطبيعي المادي للكون والإنسان.. والمعسكر القائل بالخلق الإلهي الروحي كما أجمعت على ذلك الديانات السماوية والدعوات الروحية.

- الماركسية في علوم الاجتماع والاقتصاد والتاريخ والسياسة وهي نظرية مادية أخرى حاولت أن ترد المجتمع الإنساني وتاريخه ومستقبله إلى جدلية مادية وتاريخية تقارب وتماثل في العلوم الاجتماعية، حتمية القوانين الطبيعية في الفيزياء والفلك والأحياء وغيرها من علوم الطبيعة. والمفارقة أن الماركسية دعوة ثورية تدعو إلى تغيير جذري، لكنها ترده في الوقت ذاته إلى حتمية مقررة. وهنا مكمن الجانب الرجعي التحجري فيها الذي لم ينكشف إلا بعد منتصف القرن. ومن خلال التناقض بين حتميتها وثوريتها

انزرعت، فكريا، جذور سقوطها المدوي الذي شهدناه في نهايات القرن، بعد أن تصور الكثيرون في الثلاثينيات، ثم في الخمسينيات أنها على وشك أن تحسم مصير العالم وتقذف بالقوى الرأسمالية في مزبلة التاريخ، حسب خطابها المتداول. أما ما حدث فكان على العكس من ذلك، وكان مفاجأة الأيديولوجيا لذاتها.. مفاجأتها غير السارة!

- الفرويدية في علم النفس الإنساني والنظر إلى التكوين الداخلي الذاتي للكائن البشري وطبيعته الغريزية: وهي كالداروينية والماركسية تستند إلى مفهوم مادي (جنسي) للفرد الإنساني في الأساس، وإن حفرت في طبقات اللاوعي وتأثيراته الخفية في السلوك البشري، الذي ردته بدوره إلى الدافع الجنسي.

وقد انطلقت هذه النظريات الثلاث في تكوين الإنسان (داروين) وتطور المجتمع (ماركس)، وطبيعة النفس (فرويد) من علم الفيزياء في الطبيعة والفلك، وهو علم تطور في القرون السابقة للقرن العشرين، وخاض معاركه الشهيرة ضد التصور الديني المسيحي في أوربا بالاستناد إلى تحليل المادة الطبيعية تحليلا علميا تجريبيا، اختباريا ومختبريا، لاستخراج خصائصها وقوانينها، كما هي على مستوى الطبيعة، باستقلال أو حتى بتناقض مع المفاهيم الكنسية للمعتقدات المسيحية والغيبية (الميتافيزيقية) بعامة، حيث تم الفصل والبينونة بين الفيزيقيا أي الطبيعة والميتافيزيقيا أي ما وراء الطبيعة، واقتصر تركيز البحث العلمي والفكري، وإمكانات اليقين المشترك بين العقول على المستويات الطبيعية وحدها وصارت الميتافيزيقيا والأفكار والتصورات الماورائية - في المفهوم الأوربي الحديث بعامة - قصرا على قناعات الإنسان الفردية وتجاربه الذاتية دون التقيد بمرجعية اعتقادية جمعية شاملة، ومن أهم كوامن القوة في هذه النزعة العلمية الحديثة واستمرارها قدرتها على تجاوز ذاتها باستمرار وتصحيح نظراتها واستعدادها لتقبل أي نقد يوجه إليها

من خلال منهجها وكشوفها المتتابعة ذاتها، بما ميزها عن أي منظومة ذهنية أخرى في التاريخ البشري لا تملك القدرة على نقد الذات وتجاوزها.

لذلك استطاع ألبرت اينشتاين، عالم القرن العشرين الأكبر بامتياز (المتوفى ١٩٥٥) أن يصحح مفهومات أساسية في نظرات جاليليو ونيوتن إلى الطبيعة والكون في نظرية النسبية التي تخطت الثنائيات والضديات العلمية الكلاسيكية بين الطاقة والمادة، وبين المكان والزمان، وأثبتت برؤية علمية جامعة تستند إلى تعددية الأبعاد المكانية في الزمان إمكان التفاعل والتحول بين هذه الثنائيات العلمية. والفلسفية وصولا، عبر وحدة المعرفة، إلى وحدة الكون والحقيقة. وسيبقى إنجاز أينشتاين هذا ١٩٠٥ من أهم الثورات العلمية والفكرية في القرن العشرين، سواء على الصعيد النظري أو التطبيقي. وإذا كانت نظرية أينشتاين قد أثبتت أنه لا مطلق في العلم من خلال نسبية المكان -في- الزمان، فإنها أثبتت بالمقابل أن التغيير والصيرورة -لا الثبات- هما أساس الوجود وكل الظواهر في هذا العالم. وستبقى (فلسفة التغيير) من أخطر معطيات القرن العشرين، للخير أم للشر.

ولأن النزعة العلمية المادية حققت لأوربا -عبر الكشوف والمخترعات والتكنولوجيا- الكثير من التقدم الاقتصادي والصحي والعمراني الشامل، بالإضافة إلى ما وفرته لها من قوة السيطرة على العالم، فإن هذه الديانة المادية الجديدة. إن صحت التسمية. تضمنت معجزاتها الأرضية الملموسة من داخلها. إن جاز التعبير أيضا. بما قدمته لأصحابها من منفعة وقوة ومتعة، وصارت مصدر تفكيرهم ومبعث سلوكهم على مختلف المستويات من طبيعية واجتماعية ونفسية واعتقادية، والمعيار الذي يحكمون به على الكون بعامة - المادي وغير المادي - على السواء. ومن هذا الخلط والتضخيم والتجاوز لهذه النزعة العلمية المادية، والثقة الأولية

المطلقة والزائدة بها في الوعي الأوربي. فيما يقع تحت مجهرها، وفيما لا يقع. ستتولد معظم الأزمات الفكرية والروحية التي شهدها القرن العشرون تباعا، وسيصبح تاريخه الفكري عبارة عن تحفظات وتراجعات وتعديلات في المشهد الأوربي ذاته لهذه النزعة العلمية. المادية المفرطة، خاصة في المجالات الروحية والاعتقادية والأخلاقية القيمية والإنسانية النفسانية، التي لم تقبل الاندراج في خانة العينات المختبرية والإحصائية، البيولوجية والفيزيائية والكيميائية، للمادة الملموسة والمحسوسة، التي مثلت وحدها ميدان الانتصارات الحقيقية للعلم الحديث وابنته الشرعية الباهرة: التكنولوجيا.

وهذا يعني أنه لا بد لنا من التنبه والملاحظة، في الوقت ذاته، إنه ما تراجع هذا العلم الاختباري المادي في المجالات الإنسانية والروحية المحض، بقدر ما واصل مسيرته المتصاعدة دون تراجع في مجال البحوث والكشوف العلمية والاختراعات والتطبيقات التكنولوجية وجوانب «التنظيم» المؤسسي والمجتمعي وكل ما يتعلق بالوسائل والأدوات والوسائط الملموسة في حياة المجتمع والإنسان، وهذا ملحظ لا بد من تأكيده للعقل العربي المعاصر وللعرب في زماننا هذا بالذات. فإذا كان العلم الحديث وتقنياته ومنظوماته مقصورًا في المجال الروحي والأخلاقي، وليس من الصواب تحكيمه فيها، أو اعتماده مرجعية لها، فإن هذا العلم لا يمكن الاستغناء عنه في مجالات الحياة العلمية والعقلية والتنظيمية كافة، ولن تحافظ أية أمة على وجودها إذا لم تمتلك ناصيته ومقوماته ومنطقه العقلي التحليلي والنقدي في مجالاته المشروعة. ويمثل التقدم الهائل في علوم وتقنيات الكمبيوتر والحاسوب والروبوت بالثورة المعلوماتية المنبثقة عن ذلك، فضلا عن ثورة الاتصالات الفضائية وآفاقها، والقفزات الهائلة غير المسبوقة في التقنية الحيوية،والهندسة الوراثية، يمثل هذا كله شواهد دافعة ومتجددة على أن العلم الحديث والتكنولوجيا ظهرا ليبقيا ويتقدما باطراد

وبلا توقف، وذلك بعد أن تخلصا من ادعاءات اليقين الفلسفي والاعتقادي المطلق الذي ارتبط، بداية، بالانطلاقة الأولى لظاهرة العلم الحديث. وقد شهد القرن العشرون مختلف أنواع الانتكاسات والتراجعات - من انهيار الإمبراطوريات القديمة والأيديولوجيات الحديثة إلى انهيار المثل والأخلاق والمبادئ- لكن شيئا واحدا ظل ثابتا ومؤكدا في خط سيره، ويبدو أنه سيظل ثابتا ومؤكدا أيا كانت مستجدات القرن المقبل أو مفاجآته. إنه تقدم العلم والتكنولوجيا.. في مجالاتهما المشروعة.. بلا توقف وبلا تراجع. وهذا الملحظ درس ثمين لمن يريد استخراج الدروس من فلسفة التاريخ: تأتي حركة تاريخية ما في كل حقبة من حقب التاريخ، بمختلف عناصرها التي تبدو للوهلة الأولى متداخلة لا انفصام بينها. ثم يبدأ الفرز التاريخي على أرضية الواقع عبر التجربة البشرية. فإذا التوائم المكونة لتلك الحركة. ولو كانت توائم سيامية، تنفصل عن بعضها تدريجيا إلى أن تتباعد ويموت من يموت ويحيا من حيّ عن بينة، ويذهب الزبد جفاء، أما ما ينفع الناس فيبقى في الأرض. هكذا بقي العلم والتقنية وتراجعت الفلسفات المادية المسرفة التي بدت في البدء وكأنها جزء منه. وتلك آلية تاريخية لا بد من تبينها عندما ننظر في عناصر أية ظاهرة، حيث يتداخل الحي مع الميت، والنهار مع الليل. يجب ألا يفوتنا التمييز والفرز بين أي توأم وآخر في أية ولادة تاريخية. وتلك هي فكرة الجدل الديالكتيكي التي أورثها القرن التاسع عشر (هيجل) للقرن العشرين، والتي تتضمن انشقاق الكائنات التاريخية عن أصولها الواحدة لتصبح خلقا جديدا، وتتصارع - تفاعلا- فيما بينها، إلى أن يبقى الأصلح ويسود... ثم يتولد منه نقيض فيبدأ جدل جديد.. وهكذا. سنة الله في خلقه (يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي). وعليه فإن فكرة الجدل الديالكتيكي يجب ألا يتخوف منها العقل المسلم إذا جردت من مدلولها المادي الضيق الذي حبستها فيه

الماركسية، وعادت إلى فضائها الفكري الطليق كما طرحها العقل الإنساني المؤمن، كما في فلسفة هيجل مثلا، فالماركسية أساءت إلى الفلسفة بعامة، مثلما أساءت الأفكار الإلحادية المادية إلى العلم ذاته. ولا بد لعقلنا المسلم، في نهاية قرن وبداية آخر، من نظرة تمييزية بين الأشياء كي لا يفوته الجيد منها تحت مظنة الرديء.

بانتهاء الحرب العالمية الأولى وبدء مرحلة ما عرف بفترة ما بين الحربين أصبحت أوربا كائنا آخر. فبعد ما أظهرته الطبيعة الإنسانية المتحضرة في أوربا من فظائع ونكوص في تلك الحرب اتضح أن فكرة التقدم في سلوك الإنسان المتحضر ليست مسألة مفروغا منها كما شاع الاعتقاد حتى عام ١٩١٤، وإن العقل الإنساني مهما أوتي من علم لن يضبط المشاعر والعواطف، ولن يحدد الغايات، وإن أبدع بعلمه التقني الوسائل والأدوات..فقد أطل وحش الكهوف الحجرية من جديد في إهاب الجنتلمان الأوربي.. وتحولت مدن الحضارة المادية إلى: تنين متمدد يشرب البحر ويبتلع البر دون أن يشبع، كما وصف ميخائيل نعيمة مدينة نيويورك.

وفي عام سكوت المدافع (١٩١٨)، كان فيلسوف التاريخ شبنجلر يصدر في ألمانيا كتابه المدوي (انحدار الغرب The Decline of the West) وكان مغزى الرسالة واضحا، والكتاب يقرأ من عنوانه. وبعدها بأربع سنوات (١٩٢٢) أصدر الشاعر الإنجليزي الكبير ت.س. إليوت مرثيته الشهيرة للحضارة المادية الجديدة وإنسانها بعنوان: الأرض اليباب أو الخراب (The Waste Land) والديوان يقرأ من عنوانه أيضا.

من ناحية أخرى، حاول الفيلسوف الفرنسي بيرجسون إدخال دفعة روحية في مجرى التطورية الداروينية المادية بنظريته في الدافع الحيوي Etan Vital الذي استقبلته الأوساط الإيمانية والدينية في الغرب (وكذلك في الشرق الإسلامي) بارتياح كبير،

لأنه أعطى بعدا إيمانيا متعاليا لعملية التطور وفكرته، بما يبعدها عن الحتمية الإلحادية المادية التي ارتبطت بها في البداية.

أما جوستاف يونج، رفيق فرويد في منحى علم النفس التحليلي، فقد خرج على شيخه أيضا، معلنا. عبر دراسات مطولة. أن اللاشعور المؤثر في الإنسان وسلوكه ونفسانيته مرده إلى الروحاني والغيبي والديني في أعماق الطبيعة البشرية (وليس مرده إلى الجنسي والشبقي والشهواني كما ذهب فرويد)، وإن كبت الحاجة الدينية في أعماق الإنسان الحديث هو أساس «عصابه» النفسي وعقده الأخرى، وليس مرده إلى الحاجة الجنسية (التي وصلت إلى حد الثورة الجنسية الإباحية الكاملة في ستينيات القرن).. هكذا كانت محاولة العودة الإيمانية في أواسط القرن واضحة على أكثر من صعيد، ولدى العقول والنفوس الكبيرة ذاتها التي نشأت في مطلع القرن نشأة علمانية مادية في توجهاتها الأساسية.

ومن جانب آخر، حاول أبرز المفكرين الداروينيين في القرن العشرين، وهو أدولس هكسلي، إعطاء الفلسفة التطورية بعدا أخلاقيا يتسامى نحو روحانية جديدة في (العالم الجديد الشجاع) Brave New World محاولا، بهذه الحماسة المتجددة، احتواء نزعة التشاؤم في أوربا القرن العشرين. ولكن عبثا كان يحاول، حيث أصبح للعبث. في الفلسفة الوجودية والأدب الوجودي لسارتر ولكامو. بناء فلسفي ونفساني وأخلاقي متكامل. وجاءت تجربة الحرب الثانية (١٩٣٩ و١٩٤٥) وفظائعها لتعمق هذا الشعور العبثي The absurd وتجعل منه فلسفة أجيال بأكملها، وصار جمهور المسرح الأوربي في ليالي الصقيع الروحي معلقا ومجمدا في انتظار غودو..الذي يأتي ولا يأتي!

وكانت فترة «ما بين الحربين» مرحلة الوهم الكبير في تاريخ القرن حيث اختلطت الرؤية وضاعت البوصلة وانقسمت أوربا على نفسها، ليس في الحدود والسياسة فحسب، بل في الأعماق النفسية

والضميرية والأخلاقية، كذلك.

ففي قلب أوربا، على الجانب الألماني من الحدود، كان الألمان يعانون الهزيمة والأزمات والشعور المر بالهزيمة أمام الحلفاء الذين فرضوا عليهم تسويات مذلة في مؤتمر فرساي للسلام (١٩١٩) الذي لم ير فيه الألمان سلاما أو عدلا، بينما كان الفرنسيون بعد انتصارهم في تلك الحرب، وتعويضهم الهزائم التي عانوها أمام الألمان في القرن التاسع عشر، يعيشون في تاريخهم تلك الحقبة التي أسموها: الحقبة الجميلة La Belle Epoque، حيث كانت أيام باريس ولياليها استعراضا ترفيهيا بلا توقف للرقصات الجميلة، والأزياء الجميلة، والرغائب الجميلة، والأحلام الجميلة التي لم يوقظهم منها إلا صوت الدبابات النازية وهي تجتاز خط ماجينو الفرنسي الذي كان رمزا لوهم فرنسا الكبير في تلك الحقبة. ويصل هتلر إلى الشانزليزيه ويضع قوس «النصر» الفرنسي تحت صليبه المعقوف.

وعلينا هنا أيضا أن نستخلص من هذا المشهد التاريخي أهم دروسه:

لا يمكن أن تستمر حياة آمنة، هنيئة، رخية على جانب من الحدود، بينما على الجانب الآخر في الجوار حياة مضطربة، تعيسة، تتحفز للانتقام. هذه ظاهرة قد تدوم لبعض الوقت لكنها لن تدوم الوقت كله. ولا بد من علاجها - عربيا وخليجيا، وبين عالم الشمال وعالم الجنوب، وفي كل بلد - إذا كان لمقومات السلم والاستقرار والرخاء أن تسود.

علينا أن نتأكد أيضا من أن سلام الشرق الأوسط الجاري حاليا ليس نسخة مكررة من سلام فرساي عام ١٩١٩ الذي أطاحت به «الأصولية النازية»! وعلينا أن نتأكد، بالمثل من أن هذه الحقبة الشرق أوسطية ليست حقبة ما «بين الحربين»، بل حقبة «آخر الحروب» كما نحن موعودون، وإنها - عربيا وخليجيا بالتحديد -

ليست حقبة «الوهم الكبير» الذي عاشته أوربا بين حرب وحرب أفظع ذلك أن مشاعر الإحباط العربي، اليوم، لا تقل عن مشاعر الإحباط الألماني بعد «سلم» فرساي.

هذه وقفة لا بد منها، إن كان ثمة معنى لهذا «الاتعاظ» الذي نحاول استخلاصه من التجارب الفكرية للقرن العشرين.

استطاع اليسار والماركسية بين الحربين، وبعد الحرب العالمية الثانية، أن يمثلا – فكريا وأيديولوجيا- النزعة «التفاؤلية» الأساسية على المشهد الأوربي، مقابل الوجودية، والسوريالية، والدادية والبوهيمية.. إلخ، بما كانت تدعو إليه الماركسية من قيم نضالية وتحررية ملتزمة.

ولكن مشهد الدبابات الروسية في المجر كان بداية النهاية، وشجب سارتر، المتعاطف مع اليسار، هذا الحدث، كما انشق روجيه جارودي على قيادة الحزب الشيوعي الفرنسي، الذي ابتعد بدوره عن موسكو. غير أن هذه التصدعات الخارجية في الواجهة السوفييتية لم تكشف بوضوح – بعد – مدى الصدع الداخلي العميق في النظام الشيوعي، وإن أسهمت إدانة خروشوف لعهد ستالين في رفع شيء من الغشاء والغشاوة، غير أن بعض الانتصارات العالمية المؤقتة لموسكو في ذلك الحين أجلت الانهيار إلى حين. أما أخطر ظاهرة في مجال لفت الأنظار إلى الانهيار المقبل فقد تمثلت في ظهور «ليخ فاونسا» من بين صفوف العمال في بولندا ليحتج على النظام. حاول كثير من المفكرين اليساريين تهوين الأمر واعتبار الأمر فقاعة برجوازية صفراء..أو مجرد مؤامرة أخرى.. وكنت في ذلك الحين أتابع ذلك المشهد (١٩٨٠) وأنا مقيم في فرنسا. وسألت نفسي: ماذا لو ظهر ليخ فاونسا روسي في موسكو؟ إن فاونسا البولندي قد تقمعه روسيا ولكن من سيقمع فاونسا الروسي إن ظهر مع حركته العريضة؟ وكان هذا قبل أن يتسلم جورباتشوف السلطة بسنوات. وكتبت في حينه (١٩٨١): في بولندا مازالت

تتفاعل حركة من أهم خصائصها تجاوز أعمق ركائز النظام الماركسي، نحو نظام آخر، لا يمكن تحديد معالمه منذ الآن، لكنه سيكون مختلفا بكل المقاييس عن النظام القائم ليس في بولندا وحدها، ولكن في المعسكر الشرقي كله.. فها هم العمال يتحركون ضد «دولة العمال».. (كتاب المؤلف: العالم والعرب سنة ٢٠٠٠، ص ١٥ وص ٢٢).

وكان مثل هذا التنبؤ في ذلك الحين بمثابة هرطقة بالنسبة لمثقفي اليسار، واليسار المراهق بالذات، الذي شهدنا من صغائره ما عبر في الواقع عن السقوط الأخلاقي لهذا التيار قبل سقوطه الفكري والسياسي.

وتوالت أحداث الانهيار في المعسكر الشرقي، كما هو معلوم، وبما لا يحتاج إلى بيان.

غير أنه إذا كان مشهد الانهيار الشيوعي مشهدا حقيقيا لا شك فيه، فإن علينا أن نعود قبل مشهد النهاية، نهاية القرن، إلى فترة مراجعة النفس في المجتمعات الليبرالية بأوربا الغربية منذ الخمسينيات لنميز بين خطين متباينين: خط القلق والضياع الفكري والأخلاقي الذي عرضنا له في أوساط قطاعات غير قليلة من مثقفي أوربا الغربية، وخط البناء السياسي والتنموي المتدرج والمتصاعد بهدوء، عن طريق الأحزاب الديمقراطية، لإعادة بناء ما صدعته الحرب الثانية، وللعمل من أجل بناء أوربا الموحدة على المدى البعيد برؤية تاريخية أرى أنها من أنضج الرؤى السياسية التي تمخض عنها فكر القرن العشرين وأكثرها إبداعا وبعد نظر. ففكرة أوربا المتحدة هي أهم اختراع استراتيجي وحضاري توصل إليه الأوربيون لحماية أنفسهم في وقت تحرر فيه العالم من أوربا وبرزت قواه الصفراء والملونة

وقد كانت أوربا بعد الحرب الأولى أمتين :أوربا المنتصرة وألمانيا المهزومة فترة ما بين الحربين، وقف يوم الخامس من سبتمبر

١٩٢٩. قبل عودة الأمتين إلى حرب جديدة بعشر سنين. رئيس الوزراء الفرنسي. في حينه. أرستيد بريان (Briand) ليدعو إلى قيام الولايات المتحدة الأوربية وذلك في عصبة الأمم بجنيف. ورغم أن دعوته في ذلك الحين قوبلت ببرود شديد، ووصف دبلوماسي أوربي تلك الجلسة بأنها: مراسم دفن من الدرجة الأولى، إلا أنه يعد اليوم بفخر أبرز الآباء المؤسسين لفكرة الوحدة الأوربية. وقد يكون في هذا المشهد عزاء لمن بقوا من دعاة الوحدة العربية، الذين يشعرون هم أيضا بأحاسيس الدفن عندما يبشرون بفكرتهم اليوم. ولكن إذا كان للحظة الآنية منطقها، فإن للتاريخ على المدى الأطول منطقه المختلف تماما.

وأيا كان الأمر فيجب ألا تفوتنا المفارقة التاريخية الساخرة التي يشي بها تاريخ هذا القرن: فالمجتمعات الشيوعية التي لم يكن مباحا في فكرها وأدبها غير التعبير عن التفاؤل بانتصار الواقعية الاشتراكية العتيدة، انتهت بالتصدع والانهيار، أما المجتمعات الليبرالية التي بالغ مثقفوها في التعبير عن قلقهم وضياعهم، ونفسوا عن مكبوتهم كله، فقد استطاعت بناء نفسها، وتحقيق خيار تاريخي بالتدرج نحو وحدة أوربية شاملة. ذلك درس، من دروس القرن جدير بالتأمل أيضا، وذلك مظهر آخر للجدل الديالكتيكي الحقيقي، لا الجدل المزعوم، الذي تتفاعل فيه عناصر السلب والإيجاب ليتحقق البقاء للأصلح.

أخيرا يجب التمييز بين الـ «يوفوريا» التي اجتاحت العالم الرأسمالي بعد سقوط الشيوعية وتمثلت فكريا في بالونة فوكوياما بشأن نهاية التاريخ (بسيادة الرأسمالية الليبرالية)، وسياسيا في شعار (النظام العالمي الجديد)، وبين الاحتمالات الحقيقية، الأكثر عمقا، لطبيعة التحولات الاستراتيجية والحضارية المتوقعة بين نهاية هذا القرن وبداية القرن المقبل.

وعلينا أن نتذكر بهذا الصدد الحقائق التالية:

- أن القرن العشرين لم يشهد حربا كبرى بين الرأسمالية والشيوعية، وكل الحروب الكبرى كانت بين الرأسمالية ذاتها من أجل أسواق العالم.

- أن اقتصار المشهد العالمي على القوى الرأسمالية وحدها لا يعني بالضرورة نهاية التاريخ كما زعم فوكوياما، فالصراع يمكن أن يستمر بين هذه الرأسماليات ذات الطبيعة التنافسية حتى الصعيد الأيديولوجي بحيث تطور كل رأسمالية أيديولوجيتها الخاصة بها لتميز ذاتها. أما صراعها في مجال الاقتصاد والمصالح فمسألة لا تحتاج إلى أدلة.

- أن رأسماليات عالم اليوم والغد يفصل بينها للمرة الأولى في تاريخ العالم، فاصل حضاري وعنصري خطير. فالرأسماليات الأوربية والأمريكية تنتمي إلى الحضارة المسيحية الغربية والجنس الأبيض، أما الرأسماليات اليابانية والآسيوية الأخرى الصاعدة فتنتمي إلى الحضارة الشرقية البوذية والجنس الأصفر. فإذن للمرة الأولى في تاريخ العالم ستكون المواجهات الرأسمالية غير منحصرة في التنافس الاقتصادي، بل ستمتد لتشمل التنافس الحضاري والديني والعنصري. فهل هي إذن نهاية التاريخ أم بداية جديدة لتاريخ آخر من نوع أكثر جدة، وربما أشد حدة؟!

في مايو ١٩٨٨ كتب كاتب هذه السطور في دراسة مستقبلية حول نهوض اليابان وآثاره: إن الجديد، جديد القرن الواحد والعشرين، هو إنه للمرة الأولى منذ ثلاثة قرون لن تكون جميع القوى الرئيسية في قمة التوازن العالمي منتمية إلى الجنس الأوربي الأبيض أو إلى الحضارة الأوربية الغربية.. (كتاب المؤلف، العالم والعرب سنة ٢٠٠٠ ص ١٣٨).

وتمت الإشارة في هذا السياق إلى صعود القوى الاستراتيجية. الحضارية الجديدة في الشرق الأقصى واحتمالات المواجهة بينها وبين الغرب.

هذه الفكرة عندما عبر عنها بروفيسور هارفرد الأمريكي، ديفيد هنتنجتون، بعد خمس سنوات (١٩٩٣) تحت عنوان (صراع الحضارات). تم تسويقها في الإعلام الغربي كفتح فكري مبين!.. وذلك مظهر من مظاهر الاختلال الفكري في القرن العشرين عاينته بالتجربة بين فكر غربي يحتل لنفسه، بقوة دولة، مكان الصدارة. وبين فكر «آخر» محكوم بالتهميش والإبعاد والنفي أيا كان إسهامه وسبقه. (وبالطبع، فإن معظم المثقفين العرب مشوا في الزفة كعادتهم..).

.. ثم ألم أقل لكم من البداية إنه قرن ماكر.. (وفي التاريخ مكر يتخطى كل الماكرين!).

قرن بدأ بأقبح أنواع الإلحاد والمادية.. وانتهى بأفظع أنواع التعصب والأصولية!.. بدأ بالشك إلى حد الإنكار السافر وانتهى بالقطع إلى حد التطرف النافر. قرن بدأ بإسقاط إمبراطوريات الأباطرة.. وانتهى بإسقاط إمبراطوريات البروليتاريا! قرن بدأ بـ«كشف الحجاب» ثم بالثورة الجنسية والإباحية الاستعراضية المطلقة.. وانتهى بعودة الحجاب وإعادة المرأة إلى البيت، بل ووضع النقاب عليها.. بعد أن عراها تماما..! قرن بدأ بإجراء دعوات الحكومة العلمانية.. وانتهى بأصرح دعوات الحكومة الدينية..! قرن أشرقت شمسه من الغرب (الأوربي)..وتغرب اليوم في الشرق (الآسيوي!).إنه القرن الذي سيدخل التاريخ وهو يمشي على رأسه، لكثرة تقلباته! قرن إن سألته عن فلسفته في التاريخ سيقول لك ساخرا: انظر رقاص الساعة في حركته المتطرفة من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، ثم قل لي ما فلسفته ؟ ولكن حذار أن تصدق ما يقوله هذا القرن الماكر! فما قاله يعبر عن نصف الحقيقة، ويعبر عن المتحول والمتغير في التاريخ، فحسب. أما الثوابت فلم تزدها متغيرات القرن إلا قوة.. ثبت العلم وثبتت التقنية ومعهما الفكر الحر.

انتصرت الديمقراطية والليبرالية ومعهما مفهوم الاقتصاد الحر المنضبط بالمسئولية الاجتماعية.

ثبتت الحقوق الإنسانية وانعقد الإجماع عليها .. وثبتت، قبل كل شيء وبعده، حاجة الإنسان إلى الإيمان بالله وبالدين الحق في قيمه الجوهرية القائمة على الرحمة والتسامح والمحبة والصفح والغفران.

كتب المفكر الوجودي المؤمن بول تيليك Tillich في سبعينيات القرن: «في بداية حضارتنا الغربية اخترنا «العقل» بديلا وحيدا عن التقاليد والاعتقادات الموروثة. كان ذلك قرارا عظيما وشجاعا وقد أعطى الإنسان بالفعل كرامة جديدة. لكننا باتخاذ ذلك القرار استبعدنا الروح مصدر طاقة الحياة وحيويتها .. لقد كبتنا قوة الروح وأذللناها .. والآن عندما هرمت حضارتنا انطلقت قوى الروح الحبيسة لتدمر إسار العقل وتفقدنا الاتزان.

وقد قررت حضارتنا أن تبني لذاتها مجتمعا علمانيا .. كان ذلك عظيما أيضا وكنا بحاجة إليه، فقد أزال سلطان الكهانة المتحكمة باسم الدين ولكن هذا القرار ذاته حرمنا من أعمق ما يمنحه الدين: الشعور بالمعنى اللامتناهي بالحياة وامتلاك سر الوجود وجوهره.. والآن في نهاية عصرنا العلماني نشعر بالاقتراب من الهاوية لافتقارنا إلى ذلك الإيمان المنقذ المخلص».

وكان آخر ما كتبه فيلسوف التاريخ في عصرنا أرنولد توينبي: «يبدو أن الخلاص الوحيد للإنسان في عصر الكمبيوتر هو الصفاء الروحي الداخلي.. ذلك الصفاء الإيجابي المحب الذي لا يمكن تحقيقه بإدمان المخدرات أو الاستسلام للتعصب والعنف..» وأوجز شاهد آخر (ف. هابولد) الصورة بقوله: «شيء ما يحدث في العالم، إن جميع المؤسسات وجميع أنظمة الفكر من علمانية ودينية قد وصلت درجة التمازج والانصهار.. لقد اهتزت الأسس القديمة.. ولا يمكن أن تسع الدنان العتيقة الخمرة الروحية الجديدة، ونحن

على وشك المرور بقفزة من تلك القفزات التطورية الهائلة التي تمر بحياة الإنسان العقلية والروحية».

.تلك «الثوابت»، وهذه النظرة، هي عدة الإنسانية لدخول القرن الواحد والعشرين.



المحور الثاني

أحاديث في الفكر القومي

- في اللحظة التاريخية الراهنة ما يستطيع العرب فعله
- إشكالية الوحدة الإقليمية في الفكر العربي الوحدوي
- إنها نتاج نكبة عربية أخطر
- النظرية... عندما تعترض تقدم أمة!
- سيبقى هذا التعثر... إن لم يُنجز هذا التحول!
- نموذج عربي في نظرية «الوحدة الطبيعية»
- حضارة العصر بين الثمار والجذور
- لماذا اعتبر الإسلام العودة إلى البداوة من الكبائر؟
- القومية في القرآن حقيقة مؤكدة
- ابن خلدون وسيطًا بين العروبيين والإسلاميين

في اللحظة التاريخية الراهنة ما يستطيع العرب فعله *

في اللحظة التاريخية الراهنة - وبنظرة واقعية - لا تبدو الفرص متاحة أمام العرب في المدى القريب لتحقيق إنجازات سياسية أو اقتصادية مباشرة تتناسب وحجم تطلعاتهم. وكل ما هو مأمول: أن يرمموا ما تصدع، ويتجنبوا الأسوأ، وألا يسمحوا لعقليات المغامرة والمكابرة، أو الجمود واللا مسئولية أن تجلب لهم المزيد من الكوارث. وذلك إلى أن يغيروا ما بأنفسهم، وما بواقعهم، ويعرفوا كيف يجب أن يتعاطوا عمليا وإيجابيا مع حقائق العالم والعصر وما تتطلبه هذه الحقائق من التزام مسئول بالعمل المنتج وبالسلوك المتحضر في مختلف جوانب الحياة.

ولكن العرب، في اللحظة التاريخية الراهنة، ومن واقع المعاناة، والتجارب المريرة، والمتغيرات المنبهة، يمكنهم إذا أحسنوا الرؤية وصدقوا العزم أن يحققوا نهضة فكرية وثورة معرفية تنويرية جديدة تصل ما انقطع من مسارات نهضتهم المبكرة في مطلع العصر الحديث، وهي النهضة التنويرية المفترى عليها التي حققت إنجازات لا تنكر في الفكر والواقع برغم قصورها، والتي تتعرض اليوم لمحاولات طمس وتشويه لحقيقة مقاصدها وتوجهات إعلامها.

* العربي - العدد ٤٥١ - يونيو ١٩٩٦.

فلا بد إذن من استئناف مسيرة النهضة الفكرية، بإعطاء تلك المحاولة النهضوية الرائدة حقها والانطلاق منها دون إفراط أو تفريط. فلا شيء يبدأ من فراغ، ولا بد من تراكم متصل لتحقيق الانعطاف النوعي، والثورة الأصيلة هي التي تعرف كيف تبني فوق ما سبق من بناء، أما الهدم فلن ينتج غير ما نحن فيه.

ولا يمكن أن تحقق الأمم أي نوع من الصحوة في واقعها، إلا إذا بدأت بصحوة معرفية عقلية تحليلية ونقدية، لذاتها أولا ولماضيها وحاضرها ولحقائق عالمها وعصرها ثانيا. فلا صحوة بلا عقل، ولا صحوة بلا معرفة حقيقية للذات. ومنذ أن تيقظ العقل الإنساني ومقولة (اعرف نفسك) تتصدر اهتماماته وهي مقولة تنطبق على الأفراد انطباقها على الأمم خاصة تلك التي تجد صعوبة في مواجهة حقائق ذاتها بموضوعية وشجاعة.

وإذا كانت القوى المعادية لهذه الأمة تستطيع الحيلولة بينها وبين العديد من تطلعاتها، فمن المحال على هذه القوى منعها من إحداث الصحوة المعرفية العقلية المنشودة، لأنه لا يمكن حبس معاناة أمة وفكرها في إطار المعاهدات والأسواق والتكتلات المفروضة إذا قرر أبناؤها التفكير المخلص الحر، والبحث الصادق

من أجل حقيقة الخلاص. بل إن هذا كله يستدعي مثل هذا الرد التاريخي إن كان للتطبيع الثقافي المطروح أن يوقف حيث يتوجب أن يقف.

من هنا فإن اللحظة التاريخية الراهنة هي لحظة إعادة النظر واجتراح الصحوة المعرفية اللازمة، لإحداث الصحوة الحضارية الشاملة، من خلال بلورة المشروع الحضاري العربي. الإسلامي القادر على الإنجاز والفعل، والذي لا بد منه إن أريد للمبادىء النظرية العامة أن تتحول إلى واقع ملموس في حياة الأمة ولا تبقى معلقة في عالم المجردات البعيدة تعمق حالة اليأس من إمكان تحقيقها. وجميع العوامل الماثلة من حالة الأزمة العربية الشاملة إلى تحدي المتغيرات العالمية الكاسحة تحتم مثل هذه المراجعة الفكرية الجذرية إذا استطاع الوعي العربي تجاوز البكائيات والإحباط من ناحية، وخطاب التشدد غير العقلاني والأدلجات المثالية من ناحية ثانية.

على المثقفين والمفكرين العرب اغتنام هذه الفرصة التاريخية وعدم تضييعها. لا بد من العودة إلى طرح الأسئلة الأساسية، في مختلف جوانب الفكر والحياة، وصولا إلى تحقيق الاختراق المعرفي للذات وللواقع وللآخر، ذلك الاختراق الكفيل وحده بتوليد المشروع الحضاري المنشود، وبالتأسيس لبناء جديد.

إن هذا الاختراق المعرفي ليس ترفا فكريا لأنه وحده الكفيل أيضا بتوليد وعي عربي شامل في مستوى الأحداث.

فقد أثبتت دروس الكوارث الأخيرة أن الوعي العربي السائد قابل للتزييف بسهولة، وغير محصن ضد منزلقات الاستهواء والاستغلال، سواء خوطب بشعارات اليمين واليسار، أو بشعارات التراث والحداثة، وما لم يحصن هذا الوعي بتأسيس معرفي للذات وللواقع وللآخر، فإنه لن يستحق صفة الوعي على الإطلاق.

وللأمانة فإن مدارس الفكر العربي الحديث وتياراته، لم

ينقصها تعمق نظري في الأفكار والفلسفات التي اطلعت عليها واقتبست منها، ولكن المشكلة أن هذا الفكر بقي في معظمه مرانا ذهنيا فوقيا يركب الأفكار والتنظيرات المجردة، ثم يعيد تركيبها وترتيبها أو قلبها حسب مقتضيات الظروف، دون أن يولي كبير اهتمام لمدى علاقة هذه الأفكار بالواقع وبالوقائع والحقائق المتعلقة بها أو المتجهة للتعاطي والتعامل معها، أي ذلك الواقع المرتبط عضويا بخصوصية الذات العربية الجماعية ماضيا وحاضرا.

فالغائبان الكبيران في صميم الفكر العربي هما الذات والواقع: خصوصية الذات الجماعية للأمة، والواقع بما هو تاريخ وحاضر لتلك الذات بمعناها الحضاري الشامل.

إن صورة ذلك الواقع لا تكاد تبين خلف واجهات الأبنية التنظيرية والأيديولوجية لفكرنا العربي الحديث. وذلك ما جعل منها أبنية كارتونية في ساعة الحقيقة، ساعة المواجهة الساخنة مع الحقائق على أرضية الواقع الصلب.

لا يستطيع العقل أن ينتج فكرا إذا لم يجد غذاءه الكافي من المعرفة. ففي مثلث العقل. الفكر. المعرفة، تمثل المادة المعرفية قاعدة المثلث، وما لم تتوافر هذه المادة أمام العقل فلن ينتج من فكر غير تصوراته وتخميناته الذاتية، وذلك ما ينتجه العقل العربي من فكر عربي معاصر في الغالب. وليس مصادفة أن الغالب على الثقافة العربية الحديثة الأدب والشعر والتراثيات والأيديولوجيات السياسية، مقابل ضمورها في المعرفة العلمية وفي العلوم الاجتماعية. ذلك أن الجانب الشعوري والرغائبي والتأملي البحت في فكرنا العربي. وهو جانبه المتضخم. لم يستند إلى القاعدة اللازمة من البحث المعرفي في جوانب الواقع العربي ماضيا وحاضرا وذلك ما جعل منه تركيبا ذهنيا يفتقد قنوات التواصل مع الواقع تأثرا وتأثيرا.

ومن تجارب عديدة مع الوعي العربي السائد، يمكننا التأكد من أن هذا الوعي العام في مجمله مازال غير قادر على التمييز بين التشخيص الوصفي الموضوعي للحالة وبين الحكم القيمي أو الذاتي عليها. فالخطاب في عرف هذا الوعي إما مديح أو هجاء، تعظيم أو تحقير أما الوصف من حيث هو تشخيص موضوعي لا يعبر عن الرغائب وإنما عن الوقائع فحظه من القبول، قليل وضئيل خاصة إذا اقترب من الذات. غير أن النهضات الحقيقية في حياة الأمم لا تبدأ إلا بثورة معرفية علمية موجهة - قبل كل شيء - إلى فهم الذات (الذات الجماعية للأمة) وإعادة اكتشافها ونقدها، وإن العجز عن تحقيق هذه الثورة العلمية النقدية يساوي التخبط المزمن في المأزق العربي الراهن، حيث يعاني العرب التباسا خطيرا في الوعي بين التصور والواقع، وبين الأيديولوجيا الحقيقية، والرغبة والإمكان، وباختصار: بين ما هو كائن.. وما يجب أن يكون.

ولقد ظلت الحركات والتيارات العربية على اختلافها تقدم الأيديولوجيا على الحقيقة، بل وتلوي أعناق الحقائق في سبيل تأكيد أيديولوجيا الأزمة المزمنة!.. وكثير من نتاج الفكر العربي يدخل في هذا الباب.

غير أن الأيديولوجيا الفاعلة في الواقع، والمغيرة إياه، هي تلك الأيديولوجيا التي تمثل ثمرة ثورة معرفية علمية تسبقها وتمهد لها.. وليس صحيحا أنه لا ثقافة بلا أيديولوجية، وإنما الصحيح أنه لا أيديولوجية فاعلة ومتماسكة دون ثورة ثقافية معرفية تتقدمها.. وتقودها.. وتقربها من أفق الحقيقة، بقدر ما يستطيع الوعي الإنساني الاقتراب من الحقيقة.. وبقدر ما تستطيع الأيديولوجية الإنسانية، بالتالي، التلاؤم مع تلك الحقيقة والالتزام الخلاق بها.

باختصار شديد، سأحاول حسب تصوري إيجاز أهم عناصر

ومكونات هذه القضية المؤرقة لنا جميعا. وذلك بطرح السؤال التالي الذي أرى أنه سؤال الأسئلة في اللحظة العربية الراهنة..
السؤال: كيف نبدأ عصر تنوير عربي جديدا ونصحح المسار الراهن المتأزم للثقافة العربية في علاقتها بواقع المجتمع والعصر واحتياجات الأمة؟ باعتبار أن النهضات الكبرى الفاصلة في تاريخ الأمم لا بد أن تبدأ بعصر كهذا، راجيا ألا يكون هذا الإيجاز مخلا بما أريد قوله.. معتمدا على حسن تفهم القارئ الكريم لهذه الطروحات الوجيزة.

أولا: لابد من إعادة النظر في الأسس والمنطلقات والمسارات العامة للأمة. وتغدو هذه المسألة أكثر من ضرورية في أزمان النكبات والتراجعات المزمنة. أمم وحضارات ودول عدة لم تستطع تجنب الانهيار لأنها لم تملك فضيلة الرغبة في إعادة النظر في منطلقاتها في الوقت المناسب. وعندما داهمتها الأحداث اضطرت لذلك بعد فوات الأوان الذي بدأ يفوتنا نحن العرب ما لم نبادر إلى سرعة تحرك الفكر لطرح الأسئلة الضرورية والجوهرية بشأن أسس حياتنا. لنزحزح عبء الأجوبة الجاهزة المكرورة ولنبدأ بطرح الأسئلة الكبرى والضرورية التي تطرحها أية نهضة أصيلة.. لنبدأ بطرح الأسئلة ونسمح بها ولا نخشاها.. حتى لو لم تكن لدينا إجابات جاهزة.. فأسئلة النهضات الجديدة شرطها ألا تكون لها إجابات جاهزة.. لكنها بطبيعتها حافزة على إجابات مقبلة تغير التاريخ. فلنتحرر ولو قليلا من عبء الأجوبة الجاهزة الكثيرة.. التي تملأ رءوسنا وتمنع عنها النور والهواء، ولنستنشق هواء جديدا.. لنبدأ بطرح الأسئلة لكن بعد أن نعرف كيف نطرحها وإلى أية أعماق فينا نوجهها. فإن نعش في غابة مفتوحة من الأسئلة الحائرة خير من أن نبقى في حصن من الأجوبة العقيم المكابرة.. وغني عن البيان أن طرح أسئلة كهذه يحتاج إلى مناخ أهم مقوماته حرية الرأي، وسعة الصدر، ومرونة الفكر، والرغبة

في الحوار، واحترام الرأي الآخر.. وهي وصفات نكررها كثيرا في خطابنا العربي الراهن.. لكن لا أعلم متى سنطبقها، فنحن أمة مازالت تعاني ازدواجية كبرى بين الكلام والفعل، وهذه الازدواجية، من أكبر عوائق النهضات الأصيلة في حياة الأمم لأن هذه النهضات لا تسلم قيادها لمن لا يحترم مقاله فعله ولا ينسجم فعله مع مقاله (كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون).

ثانيا: وتبدأ عصور التنوير بالنظر إلى التراث والحياة والعصر بمنظار جديد وبعين الدهشة البكر. بلا وسطاء، وشراح، وهوامش، بعد تقديم كل الاحترام للشراح وهوامشهم. تبدأ بإعطاء الماضي والتراث لونا جديدا وبعدا جديدا، وعمقا جديدا.. فتنطلق الأمة بتراثها شابة من جديد. هكذا بدأت النهضة العربية الإسلامية في صدر الإسلام، هكذا بدأت النهضة الأوربية في عصرها، وهكذا أوشكت النهضة العربية الحديثة أن تنطلق في جيل الرواد قبل أن تجهض. في كل تنوير أصيل نهضوي تم التحرر من الوسطاء والأوصياء الفكريين والشراح والهوامش، وحلت النظرة البكر المبدعة محل التلقي والتلقين، فالتراث لا يفسر بالتراث اللاحق والأصل لا يفسر بالفرع والدين لا يفسر بالمذهب، لكنه يفسر برؤية الإنسان الجديد المعاصر واحتياجاته لذلك التراث الأصلي في مصادره الأولى، كما أن العصر وقضاياه لا يؤخذ كما هو لدى المعاصرين الآخرين، لكنه يؤخذ حسب المنظار والمعيار المستقل للإنسان المتلقي. هكذا تلقى الإنسان الأوربي في بدايات نهضته العصر الحضاري الإسلامي المتقدم عليه واستفاد منه دون أن يفقد هويته الأوربية وهي حقيقة جديرة بتأملنا العميق، إذ كيف يخشى علينا من المؤثرات الأوربية بينما امتصت أوربا - النهضة الكثير من عناصر حضارتنا الإسلامية، دون أن تتأسلم، فلماذا يخشى علينا أن نتغرب؟ وبالمثل، وهكذا من قبل، تلقى المسلمون الأوائل جديد الآخرين من أهل الحضارات

القديمة دون أن يفقدوا إسلامهم. هكذا تتلقى اليابان اليوم العصر الحديث وتزداد يابانية في الوقت ذاته. إذن التراث والعصر حقيقتان لا يمكن إلغاؤهما، لكن يمكن إلغاء عبودية الإنسان العربي المعاصر لهما معا، بنظرته إليهما نظرة ناقدة مستقلة، يكون هو معيارها، دون أن تختفي شخصيته خلف صيغ التوفيق المتهافتة بينهما كما هو طابع الفكر العربي والثقافة العربية في كثير من الجوانب.

ثالثا: لا تؤسس نهضات جديدة على جزئيات ومدارس فرعية وموجات عابرة في المعرفة ينشرها هواة ثقافة. إنه من المحال تأسيس نهضة ثقافية جديدة على تفرعات المذاهب الفنية وجزئيات المدارس الفكرية والأدبية سواء كانت هذه الجزئيات والفروع مستقاة من الخارج المعاصر، أو من الداخل التاريخي. لابد من تخطي ثقافة الموجات المؤقتة العابرة المتلاشية كزبد البحر باستشراف واستيعاب الأصول المعرفية الرئيسية في التراث وفي العصر، وهضمها وتمثلها بالكامل، ثم الانتقال، لمن شاء الاختصاص إلى تفرعاتها وجزئياتها، ولكن بعد التمكن من أصولها أولا وقبل كل شيء.

فبين مرحلة وأخرى في ثقافتنا الحديثة، وحسب المتغيرات الخارجية والمتقلبات الداخلية، تطل علينا موجات مؤقتة متباينة ومتضاربة من المدارس والاتجاهات وأكاد أقول التقليعات والأزياء الفكرية في الصالونات الغربية، أو في أوساطنا الداخلية.

في فترة: موجة الواقعية الاشتراكية.. في فترة تالية: موجة الوجودية السارترية، في فترة ثالثة: موجة السريالية واللا معقول والغموض والتكعيبية والدادية، في فترة رابعة: موجة البنيوية واللسانية وهكذا.

هذه كلها تطورات فرعية تالية متأخرة في سياق الحضارة الأوربية جاءت في وقتها التاريخي هناك كإفرازات طبيعية أو

عوارض مرضية.. لكن ماذا أفدنا نحن منها؟ وماذا بقي لنا منها بعد هذا الانشغال بها عن قضايانا اللصيقة بنا والأكثر إلحاحا؟.

هذه تفرعات لأصول كبرى صدرت عنها. فهل تمكنا من تلك الأصول قبل فروعها؟ هل تعمقنا جدلية هيجل قبل قراءة الترجمة العربية الركيكة للمادية الجدلية؟ هل تعمقنا وجودية نيتشه وهيدجر قبل متابعة السلوكيات والروايات الوجودية لسيمون دي بوفوار في الحي اللاتيني بباريس؟ هل قرأنا وتعمقنا (ثروة الأمم) لآدم سميث ومدارس الفكر الليبرالي الأخرى، قبل الإعجاب بالمظاهر السطحية والاستهلاكية للرأسمالية والاقتصاد الحر؟ هذه المظاهر التي تتهالك المجتمعات العربية، غنيها وفقيرها، على قشورها دون تنبه لجذورها وشروطها المعرفية والمجتمعية والحضارية.

وبالنسبة لمصادر التراث هل تعرفنا بصورة متعمقة أصول القرآن الكريم والسنة الصحيحة، قبل الدخول في التفريعات والمذاهب الفقهية والكلامية التالية؟ وهل تعرفنا إلى المعتزلة بشكل حميم قبل نشر الفكر الأشعري المتفرع عنهم؟ هل تمثلنا الكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم من الفلاسفة الإسلاميين قبل الدخول في ردود الغزالي عليهم؟ أقصد هل عبرنا إلى الينابيع قبل الروافد، وإلى المتقدم المتأصل قبل المتأخر المتفرع.

هذه الأطروحة الثالثة إذن نوجزها بالقول: لا بد لعصر تنوير جديد من تجاوز ثقافة الموجات العابرة إلى ثقافة الأصول الفاعلة في قضايا العصر، أو في مسائل التراث لنؤسس نحن أصولنا الجديدة. وعلينا التنبه إلى أن الأصولية السائدة حاليا - إن صحت تسميتها بهذا الاسم - هي أصولية المتأخر المتفرع لا أصولية التأسيس والابتكار والانطلاق. فلا بد إذن من الأصول لتخطي الأصولية.

هذه مجموعة مفاهيم فكرية أساسية وجوهرية نرى أن ثقافتنا

العربية مطالبة بالتوقف أمامها في اللحظة التاريخية الراهنة، إن أرادت أن تكون عاملا فاعلا في استنهاض الأمة من جديد، في هذا العصر الذي لا يتساهل مع الثقافات المتجمدة وغير القادرة على مراجعة ذاتها وتشخيصها ونقدها.

إشكالية الوحدة الإقليمية في الفكر العربي الوحدوي *



من «الحلقات المفقودة» في الفكر العربي الوحدوي حلقة «الوحدة الجغرافية الطبيعية» التي يمكن أن تقوم بين عدة أقطار عربية متجاورة، يجمعها إقليم جغرافي عربي واحد.

إن هذه الفكرة عندما تطرح تثير مشاعر قلق وحذر في أوساط الوحدويين العرب، وأوساط العرب بعامة، وتتم المسارعة إلى التذكير بمحاذيرها، قبل النظر بهدوء وتجرد في جانبها الإيجابي،وفي إمكاناتها المحتملة لخدمة حركة الوحدة العربية ككل على المدى البعيد، ويتجه الرد عليها سريعا إلى طرح بديل «الوحدة العربية الشاملة»، كأنما يقوم تناقض وتعارض بين الفكرين.

والواقع أن الطريقة التي طرح بها أنطون سعادة مؤسس الحزب القومي السوري فكرة الوحدة الجغرافية لإقليم سوريا الكبرى (بلاد الشام) في الثلاثينيات كان لها أثر كبير في خلق هذا الشعور بالتناقض بين فكرة الوحدة الجغرافية الطبيعية لأي إقليم عربي، وبين فكرة الوحدة العربية الشاملة من المحيط إلى الخليج.

فقد طرح سعادة الوحدة الطبيعية السورية فكرة نقيضة للوحدة العربية، من منطلق العداء والاستصغار للعرب، ومن منطلق الزعم بأن الأمة «السورية» التي يتحدث عنها في تصوره أمة متفوقة حضاريا وسلاليا على العرب

* العربي - العدد ٣٥٦ - يوليو ١٩٨٨.

وعلى غيرهم، وأنه لا يقوم بينها وبينهم رباط قومي واحد.

ثم إنه رسم لهذه الوحدة المتخيلة في تفكيره حدودا «استفزازية» للأقطار العربية المجاورة التي استبعدها من مفهومه.

فكما نص «المبدأ الخامس» لدستور حزبه الذي تبلور بين ١٩٣٤ - ١٩٣٧ فإن «الوطن السوري» القومي يمتد: «من جبال طوروس في الشمال إلى قناة السويس في الجنوب، شاملا شبه جزيرة سيناء، وخليج العقبة، ومن البحر السوري في الغرب (يقصد البحر الأبيض المتوسط!) إلى الصحراء في الشرق حتى الالتقاء بدجلة».

فسعادة يقتطع سيناء من مصر، ويصل إلى عمق أراضي العراق. وقد تصدى المفكرون القوميون العرب لهذا المفهوم في حينه. وأبان ساطع الحصري أن سعادة أخطأ في أبسط مبادئ الجغرافيا الطبيعية عندما تحدث عن «التقاء الصحراء بدجلة»، في حين أن الصحراء لا تلتقي بدجلة في أي مكان كان، لأن الفرات يقع في غرب دجلة، فالصحراء التي يشير إليها (الزعيم) تلتقي بالفرات لا بدجلة، وذلك خلط جغرافي غريب، يخالف الدقة العلمية التي يجب أن تلازم البحث والتفكير. (ساطع الحصري، دفاع عن العروبة، ط٢، ص٤٨ - ٤٩).

ولتفادي هذا الخطأ قام سعادة بإعادة تعريف وطنه القومي على النحو

التالي: «الوطن السوري هو البيئة الطبيعية التي تمتد من جبال طوروس في الشمال الغربي وجبال البختياري في الشمال الشرقي، إلى قناة السويس والبحر الأحمر في الجنوب، ومن البحر السوري في الغرب، شاملة جزيرة قبرص، إلى قوس الصحراء العربية، وخليج العجم في الشرق، ويعبر عنها بلفظ عام: الهلال الخصيب ونجمته قبرص».

هنا أضيف العراق برمته إلى «الوطن القومي»، وحاول سعادة التعبير عن المفهوم الجغرافي الجيد، بدمج كلمتي سوريا والعراق في كلمة واحدة هي حسب نحته: سوراقيا!!

ويلاحظ التعمد في إضافة جزيرة قبرص إلى حدود تلك «الوحدة»، لكونها أقرب بقعة غير عربية يمكن إضافتها، فلا يعود «الوطن السوري» هو الوطن السوري العربي الأصيل الذي عرفه العرب في تاريخهم، ويعرفونه جيدا في حاضرهم.

والمعروف أن الحزب القومي السوري في تحولاته في العقود الأخيرة قد صحح الكثير من مفاهيم سعادة عن العروبة، وتواتر حديثة عن «كتلة عربية متقاربة»، تقوم بين الأقاليم الجغرافية العربية الأربعة، بما فيها الإقليم الطبيعي لسوريا الكبرى، غير أن الأثر الذي تركه الصراع بين سعادة ومفكري العروبة - وكان صراعا مريرا في الواقع - كان له دور كبير في إحاطة فكرة «الوحدة الجغرافية الطبيعية» في الفكر العربي الوحدوي بمشاعر مترسبة من الريبة والحذر الشديد.

ومما زاد الطين «بلّة» أن السياسة البريطانية الاستعمارية في المشرق العربي طرحت في الفترة نفسها تقريبا فكرة توحيد «الهلال الخصيب»، وذلك لاحتواء النفوذ الفرنسي في سوريا، ولمواجهة حركة توحيد أقطار الجزيرة العربية، التي قادها الملك عبدالعزيز آل سعود، بوضع حاجز سياسي إقليمي، يفصل بلاد الشام عن بلاد الجزيرة العربية، ويمنع مواصلة توحيدهما، كما يشكل كتلة عربية مشرقية شمالية، تواجه الثقل المصري في آسيا العربية.

كل هذه الاعتبارات أبعدت فكرة الوحدة الجغرافية الطبيعية في الوطن

العربي عن إطارها الموضوعي المجرد، الذي يمكن أن تعالج من خلاله، وحفزت الوحدويين العرب لمقاومتها، خاصة في أقطار الهلال الخصيب نفسها التي طرحت فيها الفكرة، ثم في سائر الأقطار العربية.

غير أنه بعد تعثر محاولات الوحدة العربية الشاملة التي لا تؤخذ باعتبارها قاعدة التقارب الطبيعي والجوار الجغرافي، كالمحاولة التي بدأت بوحدة مصر وسوريا ثم إلحاق اليمن بهما، وبتوحيد القيادة السياسية، بعد ذلك بين مصر والعراق في الستينيات. بعد مثل هذه المحاولات المتباعدة وغيرها، والتي لم تتبلور في نمو قاعدة وحدوية مستمرة ثابتة، فإنه لا بد من إعادة الفكر والنظر لاستكشاف وسائل أخرى لتحقيق الوحدة العربية.

ويبدو «مدخل» التقارب فالتوحيد الطبيعي الجغرافي القائم على وحدة الجوار ووحدة الإقليم من أفضل البدائل العملية والواقعية المطروحة في الفترة التاريخية الراهنة من تاريخ العرب، وتاريخ هذا العصر، على أن يكون واضحا في الأذهان منذ البداية، وجليا في النوايا والأعمال، أن ذلك يمثل خطوة مرحلية - وإن تكن طويلة الأمد - لتحقيق الوحدة العربية الشاملة في النهاية، ودون أن يتخذ التوحيد الإقليمي الطبيعي أي طابع مناف لمبادئ الأخوة العربية، والتكافل العربي، بأي شكل من الأشكال، معنويا أو ماديا، ظاهرا أو باطنا.

إن عملية الوحدة الشاملة في منطقة حساسة كالمنطقة العربية التي تقع في قلب العالم استراتيجيا، تمثل حدثا انقلابيا خطيرا في السياسة الدولية والتوازن الدولي، بحيث تستعدي على الفور كل القوى الكبرى في العالم، وتدفعها إلى محاربتها وإجهاضها. وليس صدفة أن مختلف هذه القوى من الولايات المتحدة إلى الاتحاد السوفييتي، إلى أوربا تقف من حركة الوحدة العربية الشاملة موقفا حذرا للغاية، ظاهرا أو باطنا، وكانت سياستها منذ بداية العصر الحديث تستند إلى مبدأ محاربة أي محاولة لبناء قاعدة وحدوية شاملة في المنطقة العربية.

فقد أجهضت القوى الأوربية في القرن التاسع عشر محاولة محمد علي الكبير لتوحيد المنطقة العربية، انطلاقا من القاعدة المصرية، وكان

تدخلها العسكري المكشوف لتحقيق هذا الإجهاض أوضح من أن يحتاج إلى دليل (عام ١٨٣٩/ ١٨٤٠).

ثم أجهضت بريطانيا وفرنسا محاولة الشريف حسين والقيادة الهاشمية من بعده في توحيد آسيا العربية، أو أي قسم مهم منها، على الرغم من كل الوعود التي قدمتها بريطانيا بهذا الصدد، وعلى الرغم من كل المراعاة التي أبداها الشريف لمتطلبات السياسة البريطانية. وكانت معاهدة سايكس - بيكو بين بريطانيا وفرنسا عنوانا صارخا «للفيتو» الدولي الموضوع على تحقيق الوحدة العربية الشاملة بشكل مباشر.

وفي النصف الثاني من القرن العشرين، وعلى الرغم من حدوث متغيرات كثيرة، كانت ضربة الخامس من يونيو ١٩٦٧ للقاعدة الوحدوية المصرية - وهي ضربة خطط لها بعناية في محافل دولية عديدة، غربية وشرقية على حد سواء - آخر الإجهاضات - ولن تكون الأخيرة - لأي محاولة عربية من محاولات الوحدة الشاملة.

ويجب ألا يكون لدينا أي وهم بأن المعسكر السوفييتي أكثر تعاطفا أو تفهما لآمال العرب الوحدوية، فموقف الشيوعية العربية المحلية من وحدة مصر وسوريا، ومن فكرة انضمام العراق بعد ثورة يوليو ١٩٥٨ إلى دولة الوحدة، موقف معروف، وأشهر من أن يعرّف، كما أن العلاقات بين القيادة الناصرية والقيادة السوفييتية لم تصبح قط أكثر توترا مما كانت عليه أيام الوحدة المصرية السورية، وفي أثناء توجهات العراق للاقتراب من تلك الوحدة.

هذا بينما سارع السوفييت والشيوعية المحلية لدعم الكثير من التوجهات الانقلابية المعارضة للتيار الوحدوي، لذلك فموقف الشرق والغرب يتساوى، على الرغم من كل التناقضات بينهما، من حركة الوحدة العربية الفورية الشاملة، وآثارها الانقلابية على المسرح الدولي.

أضف إلى ذلك أن وجود مركز واحد رئيس أو قاعدة واحدة رئيسة لمحاولات الوحدة العربية يستنفر جميع القوى المعادية لها، لتوجيه ضربة لذلك المركز الوحيد، كي تتبعثر حبات العقد العربي، وتتناثر، وتضيع هباء بلا

رابطة متبقية تربطها، مثلما حدث عندما ضربت القوى الكبرى القاعدة المصرية، وأنهكتها، وطوقتها، وعزلتها في أكثر من مرحلة تاريخية، منذ محمد علي إلى عبدالناصر. وآثار الضربة الأخيرة مازال العرب يعانون منها إلى اليوم، ويعملون على التخفيف منها بمختلف السبل، من أجل عودة مصر للعرب، وعودة العرب لمصر. ومصر العربية نفسها تدرك أنها لو عادت سريعا قاعدة أساسية للتوحيد العربي، فإنها ستتعرض من جديد للضغط الدولي، وليس خافيا أن «ضوابط» عديدة قد فرضت على عملية التفاعل المفتوح المنطلق بين مصر ومحيطها العربي، لمنع أي انطلاقة عربية شاملة.

كما أن التوحيد الطبيعي الجغرافي بطبيعته، المستند إلى وشائج الجوار، وتلاحم الأرض، وتداخل المصالح، ينمو بتريث - لكن برسوخ وثبات - دون أن يحدث تغييرات مفاجئة تستنفر ضده القوى المعادية، حتى إذا تنامت الوحدات الطبيعية في الأقاليم العربية على المدى المتوسط، أمكن النظر في التقريب بينها ضمن (فدرالية) مرنة أوسع على المدى الأبعد، وعلى هذا المدى سيستحيل على القوى الكبرى المعادية للوحدة العربية أن تفكك هذه الوحدات المتنامية المترسخة كلها دفعة واحدة، أو تمنع تقاربها إلى مالانهاية.

كما أن التقريب بين أربع وحدات طبيعية عربية في الأقاليم العربية الأربعة التي يتكون منها الوطن العربي الكبير، سيكون أسهل بما لا يقاس من محاولة تجميع عشرين كيانا عربيا متفرقا، كما هو الحال في الوقت الحاضر.

وأيا كان الأمر فإن طرح هذا التصور اليوم ليس من قبيل الافتراض النظري المحض، فقد استمرت رابطة مجلس التعاون لدول الخليج العربية في إقليمها العربي وتنامت، وتنشط دول المغرب العربي الكبيرلإقامة رابطة توحيدية فيما بينها، بينما تستمر خطط التقريب بين شطري اليمن، وإعادة التقريب بين شمال وادي النيل وجنوبه.

«فيا وطني الكبير، هل تسمع النفير؟»،

بلحن آخر مغاير، أقل «رومانسية» هذه المرة!

ولنا عودة لترديد هذا اللحن.

إنها نتاج نكبة عربية أخطر*



وقعت نكبة فلسطين عام ١٩٤٨ والمجتمعات العربية في لحظة تاريخية حرجة كانت أثناءها أحوج ما تكون إلى الاستقرار لمواصلة مسيرة التنمية والتطور والتحديث، فأصابت النكبة تطور هذه المجتمعات في مقتل، وذلك بما جلبته مضاعفاتها من عدم استقرار وتقلبات وانقلابات وانجراف نحو التسييس الانفعالي والأيديولوجي قبل أوان النضج وقبل بلوغ سن الرشد السياسي الذي لا يبلغه أي مجتمع إلا عندما يجتاز الحد الأدنى من بناء المجتمع المدني/الوطني القائم على اندماج العناصر السكانية في بنية مدينية تتجاوز البنى التقليدية من طائفية وعشائرية.

هكذا أجهضت تفاعلات النكبة في العمق العربي التكون الجنيني للمجتمع التعددي الليبرالي والتوجهات الديمقراطية المدنية التي تنامت منذ بدايات القرن واكتسبت الانقلابات العسكرية «شرعية» جماهيرية وتم الاندفاع نحو «عسكرة» المجتمعات العربية و«أدلجتها» عن طريق الحركات الشمولية الكلية ذات النهج شبه الفاشي، وتم الإجهاز على التراكم التحضري

* العربي - العدد ٤٨٠ - نوفمبر ١٩٩٨م.

والتعليمي المتفتح الذي شهدته المجتمعات العربية - قبل النكبة - في العقود الأربعة الأولى من القرن العشرين.

في مجتمعات عربية تقليدية ذات تشكيلات مجتمعية متخلفة تركيبًا وقيمًا وثقافة وإنتاجًا - كانت الأولوية للتنمية والتطوير والتحديث في ظل أوضاع مستقرة نسبيًا تساعد على التراكم الحضاري واستيعاب المتطلبات الأساسية للعصر الحديث من دينامية اجتماعية وتطور سياسي وإنتاجية اقتصادية عن طريق استيعاب العلم والتقنية والتفكير العلمي، التحليلي والنقدي. «لخلفيات هذه المسألة يراجع كتاب المؤلف: تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية وغيره من مؤلفاته في هذا الموضوع».

غير أنه في ظل الأوضاع المتوترة التي أحدثتها تفاعلات النكبة في صميم المجتمعات العربية تمت التضحية بتلك الحاجة المصيرية التطويرية فلم تعد لها الأولوية. بل صارت في درجة ثانوية، إن لم يتم التغافل عنها، وأصبحت الأولوية القصوى للتعبئة العسكرية والاحتشاد السياسي الآني والمرحلي، وتم القفز على أوجه القصور الذاتي في المستويات الحضارية والإنتاجية والعلمية

والفكرية للمجتمعات العربية، وسطرت - إلى حد الهاجس العصابي المتضخم - فكرة المؤامرة «الإمبريالية - الصهيونية» التي لا تنكر بطبيعة الحال، ولكن ما كان لها أن تحدث آثارها المتفاقمة إلى اليوم، لولا القابلية العربية الذاتية لمفعولها المدمر في معظم البنى المجتمعية - السياسية العامة سواء على صعيد السلطات أو المعارضات وعلى الصعد الرسمية أو الشعبية، وبذلك تحولت المعركة من المعركة ضد التخلف إلى المعركة ضد وجه من أوجه ذلك التخلف وعرض من أعراضه، أعني: تمكن القوى الصهيونية والقوى الاستعمارية المساندة لها من إقامة إسرائيل على أرض فلسطين.

ولا يوجد حل سحري للخروج من هذا المأزق التاريخي، إلا بالعودة إلى استئناف مسيرة التطور الحضاري الشامل، بمشروع نهضوي متكامل، وبنفس طويل، لا يحرق المراحل، ولا يحرق نفسه بالطفرات والمغامرات والحلول المرتجلة الآتية سلمًا أو حربًا.

ولن يحدث هذا إلا بتحرير الوعي العربي الإسلامي العام من كثير من الأوهام والتصوّرات المغلوطة وإعادة تأسيسه على التفكير المستقل، الناقد، الحر، المتفتح لكل معطيات الحقيقة، أيًا كانت، حيث لا يصح إلا الصحيح، بعد هزيمة يونيو، من الدروس المستفادة، وخاصة في مصر العربية - جبهة العرب الأولى والكبرى - كان التنبّه أنه لا يمكن خوض حرب عصرية بجنود وضباط ينتمون إلى تشكيلات مجتمعية تقليدية متخلفة، فالحرب التكنولوجية الحديثة تحتاج إلى كوادر متعلمة، متدربة، واعية من صميم المجتمع المدني المتحضّر. وهكذا كان بالنسبة للإعداد لحرب أكتوبر و«ملحمة العبور»، وأثبت الفرد العربي المتعلم والمتدرب كفاءته العالية في الحرب الحديثة. هكذا فإذا كانت

قضية فلسطين هي قضية العرب الأولى فإن التخلف العربي الراهن هو نكبة العرب الأولى، وأي محاولة لإنكاره. بأي عذر من الأعذار والمبررات، لن تؤدي بنا إلا إلى المزيد من الضياع، بل إلى فقدان الوجود والحضور في هذا العصر.

النظرية... عندما تعترض تقدم أمة! *



في النصف الأول من القرن العشرين سادت أوساط المفكرين العرب المحدثين نظرية غربية - لكنها ذات بريق وهيبة - مؤداها أن الحضارة كائن عضوي واحد متكامل، وأنها كل لا يتجزأ، وأنه عندما يتم اقتباس جزء أو جانب منها، فإن ذلك الجزء المقتبس سرعان ما يستدعي ويجذب سائر الأجزاء الأخرى معه إلى موطن استتباته الجديد... وهكذا تنتقل معه حضارته كلها بصورة حتمية، وإن لم تكن مقصودة أو مخططا لها.

وكان أصحاب هذه النظرية يدللون على حجتهم بالقول على سبيل المثال: إذا اقتبسنا الصناعة الحديثة فلا بد من النظريات العلمية التي تقف وراءها... وهذه النظريات العلمية وراءها أيضا نظريات اجتماعية وأخلاقية وكونية.. تترابط وتتداعى معها. ثم إن الصناعة سلوك وقيم وليست مجرد ساعات عمل في مصنع.. وهذا يعني في النهاية - حسب تلك النظرية - أن اقتباس الصناعة الحديثة يحتم اقتباس الحضارة الحديثة، أو بالذات الحضارة الأوربية الحديثة ربيبة تلك الصناعة... ولربما كان الدكتور طه حسين أصرح من عبر عن هذه النظرية ودعا إليها في الثقافة العربية عندما قال في كتابه المشهور والمثير للجدل (مستقبل الثقافة في مصر) الصادر عام ١٩٣٨: (إن علينا اقتباس

* العربي - العدد ٥١٧ - ديسمبر ٢٠٠١م.

الحضارة الأوربية الحديثة: خيرها وشرها... حلوها ومرها...) - مؤكدا بذلك هذه الفرضية القائلة إن الحضارة كل لا يتجزأ، وأنه لا يمكن أخذ الحلو منها وترك المر، وأنه من أجل حلوها علينا احتمال مرّها!

والواقع أن طرح الحضارة على أنها كائن عضوي متوحد وكيان شامل واحد. فكرة تبدو نظريا ومنطقيا قوية التماسك... وهي صحيحة بالنسبة للحضارة ونموها في موطنها الأصلي... فالحضارة العربية الإسلامية كائن عضوي واحد في موطنها العربي الإسلامي... ولكن عندما يأتي شعب آخر أو حضارة أخرى للاستفادة من بعض منجزات الحضارة العربية الإسلامية فهل عليه بالضرورة أن يقتبس هذه الحضارة كلها؟ والحضارة الإغريقية كانت حضارة واحدة متكاملة في موطنها اليوناني... ولكن عندما اقتبست منها الشعوب الأخرى هل اضطرت إلى استيرادها بالجملة. وهل جاءت الحضارة الرومانية - التي تتلمذت على اليونان - نسخة طبق الأصل لحضارتهم؟ أم هل أتت الثقافة اليابانية، التي تتلمذت بعمق على الصين، صورة مستنسخة عن الحضارة الصينية؟

الغريب أن مفكرا وفيلسوفا للتاريخ في مستوى المؤرخ أرنولد توينبي المعروف باعتداله واتزانه يقع هو الآخر في أسر هذه النظرية في

بعض المواضع من كتاباته إن لم يكن في كلها... لأن فكرة الوحدة الحضارية العضوية المترابطة كانت حجر الأساس في منهجه لدراسة التاريخ.

إلا أنه يمكن الإثبات، من عشرات الشواهد التاريخية، أن الوحدة الحضارية العضوية في موطنها يمكن الاقتباس منها جزئيا دون الاضطرار إلى نقلها برمتها إلى مواطن أخرى، فقد اقتبس الأوربيون في بداية نهضتهم المنهج العلمي التجريبي والتفكير الفلسفي العقلاني، وأبرزه الفلسفة الرشدية، من الحضارة العربية الإسلامية مع طرائق ومخترعات ومصطلحات كثيرة أخرى، دون أن يستوردوها كلها، ودون أن يتأثروا بجانبها العقائدي ولم (يتأسلموا)، بل أقاموا حضارتهم الأوربية الحديثة بتميز عن حضارة العرب والإسلام - من الناحية العقيدية والقيمية خاصة - على الرغم من اقتباسهم الغزير منها. والعرب المسلمون أنفسهم اقتبسوا عناصر حضارية عديدة في عهد ازدهار حضارتهم الإسلامية من الإغريق والفرس والهنود، ودمجوا ذلك دمجا عضويا في حضارتهم الخاصة بهم والمتميزة عمن عداهم، دون أن يضطروا لاستيراد حضارات تلك الأمم بكاملها خاصة في جوانبها العقائدية والقيمية، حيث ظلت الحضارة العربية الإسلامية متمسكة ومتميزة بعقيدتها وقيمها، على انفتاحها وتسامحها المعهود مع مقتبسات ومؤثرات الحضارات الأخرى.

وفي أيامنا هذه بالذات، نرى الياباني يأخذ تقنية الكمبيوتر والإلكترونيات من الغرب دون أن يأخذ منه نظرية داروين، أو يلتزم ضرورة بنظرية فرويد، أو يتأثر بالعقيدة المسيحية، أو بالأيديولوجية الماركسية، أو ما إلى ذلك من المعطيات الفكرية والقيمية للحضارة الغربية.

والمفارقة العجيبة أن طرفين متناقضين أشد التناقض يلتقيان في القول بنظرية الاستيراد الكامل أو الرفض الكامل. فالتغريبيون يقولون: (علينا أن نأخذ الحضارة الغربية كلها... لأنها كل لا يتجزأ)، وخصومهم

(الأصوليون المتشددون) الرافضون للحداثة الإنسانية جملة وتفصيلا يقولون علينا أن نرفضها كلها، حتى ما بدا مفيدا منها لأنها كل لا يتجزأ!

والمستشرقون - المتعصبون منهم ضد العرب خاصة - يدخلون بين هؤلاء وأولئك ليصطادوا في الماء العكر قائلين: نعم إن الحضارة كل لا يتجزأ... فعلى العرب المسلمين قبولها كلها وتجاوز تراثهم الحضاري، أو رفضها كلها والبقاء متخلفين. وواضح الهدف المغرض لهذه المدرسة الاستشراقية من وضع العرب بين هذين الخيارين المستحيلين..

ومن حسن الحظ فإن تجارب الأمم الشرقية مع الحضارة الحديثة في اليابان وفي الصين وفي الهند، تثبت خطأ نظرية الاستيراد الكامل وتدحض حتميتها، وتقدم أدلة جديدة كل يوم على إمكان الاستيعاب مع الغربلة الواعية الناقدة للحفاظ على الهوية الذاتية.. وما أكثر ما أغوت الفكر العربي نظريات ما أنزل الله بها من سلطان!

وأخيرا، فإن الحياة خضراء.. أما النظرية فرمادية، كما تذهب إلى ذلك المقولة الحصيفة.

ومن طبيعة الحياة... الحياة الخضراء... التفاعل الحي مع معطيات كل ما يحيط بها من عناصر، وامتصاص ما يتناسب منها، وفرز ما لا يناسب... والمهم أن تكون (المعدة) المتلقية والهاضمة لدى الأمة قوية معافاة قادرة على الاستيعاب والتمثل لا ترتبك عندما يأتيها عنصر غذائي لم تعتده. أما النظريات الرمادية فليس من شأنها إلا أن تحجب اخضرار الحياة وجدلياتها الطبيعية، بل تناقضاتها المبدعة!

والحكمة ضالة المؤمن، يأخذها أنّى وجدها... وإذا كان ثمة وجه إيجابي للعولمة وحوار الحضارات، يمكن للعرب والمسلمين، أن يستثمروه لمصلحة تقدمهم، فهو اعتماد نهج الاختيار الناقد الحر من الرصيد الحضاري الإنساني المعاصر كله، والانعتاق من نظرية التغريب الكلي!

سيبقى هذا التعثر...
إن لم يُنجز هذا التحول! *



لم تحقق مشروعات التنمية العربية في القطاعات الحكومية والأهلية في البلاد العربية الحد الأدنى الذي كان منتظرا منها.

كما أن تقارير التنمية ودراساتها في ضوء ذلك تدخل عبر أنفاق ودهاليز نظرية وتطبيقية تثير جدلا لا يوصل إلى نتيجة.

وحتى نترفق بالتنمية وبأنفسنا، يُفضل أن نلتفت بعض الشيء إلى قضية أخرى، أعتقد أن لها الأولوية والأسبقية في التمهيد لنجاح مشروعات التنمية. وهي قضية ذات بعد (تاريخي)، ومن تلك القضايا المترسبة في واقعنا لكن فكرنا العربي يهرب منها إلى الأمام... ويُسجل لتقرير (التنمية الإنسانية) العربية الأول (الصادر عام ٢٠٠٢) إنه قد جدد الاهتمام بخصوصيات التنمية في سياقها العربي، بما فتح باب الحوار عبر مداخله لمقاربة هذه القضية الأعمق في معالم الواقع العربي كله وفي جذوره تعقيداته المتشابكة، وهي قضية معرفية كبرى لا بد للعقل العربي أن يواجهها في عالم سريع التغير وحافل بمختلف أنواع التقلبات الفجائية.

وبعد أن انصرف العقل العربي لنقد ذاته ذهنيا ونظريا في العقود الأخيرة فيما مثل القضية الأكثر إشغالا للمشهد الثقافي - لكنه انشغال

* العدد ٥٣٩ - أكتوبر ٢٠٠٣.

بالنصوص مفصولة عن سياقها المجتمعي في التاريخ - فإن المهمة الملحة اليوم أمام العقل العربي أن ينتقل من نقد ذاته إلى نقد واقعه وتشخيص هذا الواقع الشامل في جذوره التاريخية وامتداده المكاني المتداخل، والانتقال من توصيف الأعراض إلى تشخيص المسببات الكامنة وراءها، ذلك أن أغلب الخطاب العربي السائد يدور حول الشكوى من تلك الأعراض وقليل منه ينفذ إلى أسبابها والوسائل العملية لعلاجها.

ومنذ مطلع النهضة والتيار الثقافي الغالب منصرف إلى الرومانسيات التاريخية والأندلسيات المحلقة في أجواء الأمجاد الغابرة ولم تنشأ مدرسة فكر اجتماعي ينظر في مواطئ أقدامنا في العمق المجتمعي.

ففي منطقة تنشغل كل عقد بحرب أو اضطراب عام، تنصرف الأذهان عن ضرورة مواجهة الواقع القائم في كل مجتمع وإصلاحه إلى متابعة المشهد العام.. هذا الابتعاد المتكرر عن الواقع اللصيق بنا إلى مشهد أبعد، لا يستفيد منه إلا من يريدون إبقاء الوضع الفاسد على حاله في كل مجتمع عربي، وما لم نتيقن أن إصلاح أوضاعنا الداخلية شرط لأي مواجهة أكبر، فسنبقى في هذه الحلقة المفرغة، مرحلة بعد أخرى.

من وجهة فكرية عامة، وبما يتعدى جدل الأخصائيين ومصطلحاتهم

الدقيقة، فإني أميل إلى مصطلح (التنمية الشاملة) في الحالة العربية على ما عداه، وأعني به بُعدي التنمية الإنسانية البشرية والتنمية المادية الاقتصادية العمرانية، فالكيف والكم لا ينفصلان في التطور التاريخي، وعندما يصل الكم المادي إلى درجة من النمو والتشبع يتحول كيفا ونوعا، وعليه فالجانبان في التحليل النهائي متداخلان ومتكاملان، وأي مقاربة معرفية لمسألة التنمية بعقل علمي محايد ونهج متكامل لا بد أن نأخذهما معا في الاعتبار.

ومن هذا المنطلق أود تكثيف النقاط التالية بشأن الجذور والمشكلات المعيقة ذات الأبعاد المجتمعية والتاريخية لمسار التنمية في سياقها العربي، وذلك بإيجاز شديد مستندا إلى ما عرضته بتفصيل أكثر في مؤلفات ثلاثة تناولت نقد الواقع بدراسة العوامل التاريخية التي مازالت مؤثرة في صياغة السوسيولوجيا السياسية العربية في عصرنا، سنخطئ إذا اعتبرناها تاريخا منقضيا، فهي تاريخ حي شديد التأثير ومن لا يستفيد من تاريخه يضطر إلى تكرار أخطائه جيلا بعد آخر).

وما أعرضه هنا لا يخرج بطبيعة الحال عن باب الاجتهادات الفكرية التي نود التعاون بالحوار على تصحيحها وإنضاجها بعيدا عن نهج بعض الفضائيات العربية التي تحول حوار الفكر إلى صراع ديكة...!!

أولا: عندما ظهر وانتشر مصطلح التنمية في الخطاب العربي بمطلع الستينيات من القرن العشرين أحسست أنه يتزاحم مع مصطلحين تزاحما بدورهما من قبل وهما مصطلح النهضة ومصطلح الثورة. إن مصطلح التنمية مصطلح علمي واقتصادي وبشري محايد، لكنه في السياق العربي في حينه بدا بديلا عن النهج الثوري السائد الذي حاول بدوره تنمية متسارعة بأسلوبه للتعويض عما اعتبره تباطؤا في التنمية من جانب الأنظمة التقليدية وشبه الليبرالية التي خرج عليها. إن هذا الملحظ يثير مناقشات قد لا تنتهي في التاريخ السياسي العربي المعاصر - بشأن استبدال مصطلح ثورة بتنمية - لكني أكتفي هنا بالإشارة إلى أن الازدواج والتداخل المرحلي بين مفاهيم النهضة والثورة والتنمية في

الخطاب العربي جدير بالملاحظة ومحاولة التفسير.

ثانيا: كمحاولة تفسير أرى أنه من المفيد الملاحظة أن التنمية في المجتمعات الحديثة المتقدمة منها والنامية - والتنمية أصلا مفهوم حداثة - لا يمكن أن تتواصل وتثمر إلا بعد أن تكمل هذه المجتمعات الحد الأدنى من شروط التحول التاريخي من المجتمع التقليدي بتكويناته ونظمه وعصبياته القبلية والفئوية والطائفية والمحلية إلى المجتمع الحديث الذي تديره دولة حديثة على معطيات مجتمع مدني قابل للتطور والانتقال إلى نظام ديمقراطي. إن التحول التاريخي هذا لا يتم على قاعدة الحلول العاجلة أو (الثورية والانقلابية)، كما يجب ألا يفهم منه أنه تخلص تام من رواسب المجتمع التقليدي ومعطياته الموروثة في الاجتماع والسياسة والاقتصاد والفكر بشكل عاجل ونهائي، لكنه تحول تاريخي يحمل بداية طابع الحسم لتجاوز تلك الرواسب تدريجيا وبرؤية واضحة، من أجل وضع أسس المجتمع الحديث.

وفي أقرب الحالات التاريخية إلى الحالة العربية، نجد بنظرة مقارنة، أن الأمم الشرقية الآسيوية الكبرى الثلاث: اليابان والصين والهند قد قامت أولا سواء فيما عرف بالنهضة أو بالثورة بعملية التحول التاريخي، في ظل شيء من الديمقراطية أو بدونها، وبمواجهة القوى الغربية أو بمهادنتها - كل حسب ظروفه - فلما حققت أسس ذلك التحول التاريخي وشروطه من وضعيتها التقليدية إلى بدايات الصيغة التحديثية التي اختارتها لنفسها - ولم تكن صيغة واحدة في الحالات الثلاث - فإنها شرعت بعد ذلك في برامج التنمية الخمسية وغيرها. هكذا جاءت التنمية تنمية لانطلاقة التطور الحديث بعد المرور بعملية التحول التاريخي الذي وإن اتخذ صيغا مختلفة، فإنه في الحالات الآسيوية الثلاث، وفي الحالة الفيتنامية بعدها، ارتبط بتحقيق الوحدة القومية في جميع تلك الحالات. هكذا أصبحت الجغرافيا القومية للأمة سمة موحدة لعملية التنمية، مما ساعد على نجاحها فلا تستطيع إلا كيانات كبيرة استيعاب التحديث والحضارة الحديثة، بينما بقيت مشروعات

التنمية العربية متفاوتة بين ما يزيد على عشرين ساحة مجتمعية بعدد دول الجامعة العربية، وكما ينبهنا تقرير التنمية الإنسانية فإن التفاوت الصارخ في مقياس تلك التنمية يتأرجح بين الكويت القريبة من مستوى كندا، وجيبوتي المقاربة لمستوى سيراليون، الأدنى قيمة في العالم. إن التركيز على تنمية المجتمعات العربية (الوطنية) في إطار رؤية للتكامل العربي الأوسع، مطلب تاريخي لا مفر منه، وإلا بقينا في هذا التأرجح بين كندا وسيراليون!

وحان الوقت لنقرر على أن (الوطن) المتحدد الذي نعيش فيه مع أجيالنا ليس نقيضا للعروبة والإسلام، لكن تنميته تقوية لهما في المدى الطويل، كما أنها، أي التنمية الوطنية، طريقنا الوحيد لدخول العصر بمتطلباته المختلفة.

ثالثا: هكذا لا يمكن القول إن هذا التحول التاريخي قد تحقق عربيا لا على المستوى القومي ولا الإقليمي ولا القطري، لتبدأ عملية التنمية على أساسه. مازال العرب يعيشون في ظل تشابك الأزمنة من قديمة ووسيطة وحديثة في المجتمع الواحد، والمرحلة الواحدة (يراجع كتاب المؤلف: الناصرية بمنظور نقدي). في هذا الخليط التاريخي تصبح التنمية في بعض جوانبها تنمية للتخلف... التخلف الذي ينبغي وعيه والإقرار به وتشخيصه والعمل على تجاوزه.

فمعطيات هذا التخلف التاريخي الموروث هي التي تمكّن الأطماع الخارجية والمخططات الإسرائيلية من تحقيق أغراضها. وهي أطماع ومخططات لن تتوقف مادامت البُنى العربية غير قادرة على مقاومتها. وهذا يعني أن نتحرر من دائرة الجدل العقيم بين تأثير العوامل الخارجية أو الداخلية، وأيهما سبب التراجع، فالعلاقة بينهما عضوية وكلما ضعفت المناعة والحصانة الذاتية وبقيت على حالها تغلبت العوامل الخارجية التي لن نوقفها بمجرد إدانتها أخلاقيا أو فضح تآمرها مع إنكار ما لدينا من نقاط ضعف في الهياكل الرسمية والأهلية على حد سواء. ثم إرث مجتمعي ضاغط ورثناه في البنى الذهنية والبنى الاجتماعية

وتشخيصه لا يمس أمجاد الأمة التي دخلت سجلات التاريخ لكنها ليست معطيات قوة ملموسة في الحسابات المعاصرة.

وإنكار طبيعة هذا الإرث يمثل تهربا من أخطر مشكلة تواجهنا كما توفر الثغرات التي يبحث عنها الأعداء لاختراق جسم الأمة المنهك.

رابعا وأخيرا: هل نحن إذن أمام إشكالية تنمية، أم إشكالية تحول تاريخي من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الحديث لم ينجز في الواقع العربي... تحول تقوم على أساسه التنمية الصحيحة بعد ذلك؟. إن التذبذب في اشتباك الأزمنة، وتأجيل فواتير التاريخ المستحقة في الإصلاح الديني واستيعاب التفكير العلمي والشروع في الديمقراطية وعلاج أوضاعنا الداخلية الفاسدة، من أخطر ما يتهدد المجتمعات العربية اليوم.

إن الإرث السائد للتنظيم المجتمعي هو ما ينبغي تشخيصه وعلاجه. وهذا التنظيم التقليدي هو الذي يفرز مختلف أنساق الحكم التقليدية والراديكالية ومختلف أنساق (المعارضة) على السواء فـ (الرابطة القرابية) أصبحت واضحة في أكثرها ثورية و(تقدمية). وإشارة تقرير التنمية الإنسانية إلى (الهيمنة الأبوية) في المجتمعات العربية من منطلق مقولة هشام شرابي في النزعة البطركية، إشارة صحيحة لكنها تبسيط واختصار لواقع أعقد وأعم هو النسيج القبلي الموروث تحت جلد المجتمع المدني والدولة القائمة. إنها أكثر من مجرد هيمنة أبوية. إن الهويات القبلية والطائفية تمثل غطاء يحتاج إليه الناس في بعض الحالات القلقة ولكن علينا أن نقرر في سلم الأولويات هل نحن في دولة حديثة تستحق ولاءنا... أم نعود إلى الوراء بالولاءات القديمة.

وعليه، فإن مشروعات الإصلاح الشامل التي لا بد للمجتمعات العربية منها في هذه اللحظة التاريخية، يجب أن تضع في اعتبارها الدفع باتجاه التحول التاريخي من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الحديث، قبل أن تحرث البحر بحثا عن تنمية تحتاج إلى أرض صلبة من التحديث.. أولا .. وقبل كل شيء!

نموذج عربي في نظرية «الوحدة الطبيعية»*

إن الفكر العربي الوحدوي قد قصر – في نظرنا – تقصيرا علميا واقعيا كبيرا عندما فاته درس التجربة الوحدوية العملية التي قادها وحققها الملك عبدالعزيز آل سعود بين أربعة أقطار مترابطة جغرافيا من بلاد الجزيرة العربية، هي نجد والإحساء والحجاز وعسير، في إطار المملكة العربية السعودية التي أصبحت اليوم قطرا عربيا واحدا لجميع أبنائه بمختلف مناطقهم.

إن المملكة العربية السعودية هي النموذج الوحدوي العربي الوحيد الذي استمر بنجاح في تاريخ العرب الحديث، دون «نكسات انفصالية»، ولابد لأي مفكر وحدوي عربي أن يواجه هذه الحقيقة، ويتأمل فيها، ويدرسها لاستخراج دروسها وقوانينها الوحدوية، أيّا كانت وجهته السياسية أو الأيديولوجية.

وأبرز هذه الدروس أن وحدة المملكة انطلقت من التلاصق الجغرافي والامتداد الإقليمي الطبيعي بين نجد والإحساء، ثم بين نجد والحجاز، ثم بين الحجاز وعسير، حيث الوحدة الطبيعية الجغرافية تربط هذه الأقطار الأربعة في قلب الجزيرة العربية. وحيث يمكن للسلطة المركزية الوحدوية في قاعدتها المتوسطة – نجد – أن تتحرك عمليا تحت أي ظرف، وفي امتداد جغرافي غير متقطع بمناطق لا تسيطر عليها لممارسة أي حسم وحدوي يتطلبه

* العربي - العدد٣٥٧ - اغسطس ١٩٨٨م.

الموقف في أي منطقة من مناطق الكيان الوحدوي المتصل الحلقات فوق قاعدته الجغرافية المتناسقة الواحدة، دون حواجز أو موانع قاهرة من عوامل طبيعية أو قوى معادية.

ولم يضيع الملك عبدالعزيز جهده أو وقته في طرح مشروعات وحدوية نظرية أو مثالية، بين قاعدته النجدية وبين أي بلد عربي بعيد عنه، على الرغم من اهتمامه بإقامة علاقات وثيقة مع مختلف الأقطار العربية والإسلامية، بعيدها وقريبها.

أما من حيث العمل الوحدوي، فقد اتجه مباشرة إلى توحيد إمارات نجد أولا، فلما ترسخت وحدة القاعدة النجدية المتوسطة في قلب جزيرة العرب سار على أساس القرب الجغرافي والتقارب الطبيعي أولا بأول (والأقربون أولى بالتوحيد)، فبدأ بمنطقة الأحساء حيث هي الأقرب جغرافيا إلى نجد. وكانت الأحساء التي هي الامتداد الشرقي للجزيرة العربية على شواطئ الخليج العربي مرشحة لأن تتجزأ إلى عدة إمارات ودويلات، على غرار الإمارات الأخرى المجاورة لها في شرق الجزيرة والخليج، غير أن توحيد الملك عبدالعزيز لها مع نجد عصمها من ذلك المصير، فلما اطمأن إلى سلامة جناحه الشرقي اتجه غربا إلى الحجاز، حيث تحققت الوحدة بين أهم منطقتين في جزيرة العرب حينذاك، وهما الحجاز ونجد (١٩٢٥). ومن الامتداد الجغرافي المتواصل عبر الحجاز، امتدت حركة التوحيد إلى عسير وصولا إلى الحواجز الجغرافية الطبيعية المتمثلة في

الإقليم الجبلي لبلاد اليمن، حيث فرضت الجغرافيا واقعا سياسيا آخر.

وهكذا توحدت أربع مناطق عربية شاسعة المساحة، كانت كل منطقة منها معرضة للتجزئة إلى دويلات وكيانات متعددة بمقياس ظاهرة التجزئة العربية الحديثة في الأقطار والأقاليم العربية الأخرى، وهي تجزئة مازالت قائمة حتى يومنا هذا، وبعد توحيد تلك المناطق العربية الأربع بأكثر من نصف قرن، وبالإضافة إلى ما تعرضت له محاولات التوحيد الأخرى بين الأقطار العربية غير المتواصلة جغرافيا من نكسات انفصالية، استطاعت الوحدة الطبيعية المستندة إلى وحدة الأرض في قلب الجزيرة العربية أن تتجنبها وتتجاوزها، لتبقى النموذج الوحيد للوحدة العربية - الناجحة المستمرة - في تاريخ العرب الحديث.

وبالطبع فإن أي حركة ناجحة في التاريخ لا يمكن تفسير نجاحها بعامل واحد فقط، وإذا كان عامل التقارب والجوار الجغرافي هو العامل «الطبيعي الواقعي» الذي انطلقت منه حركة الوحدة بقيادة الملك عبدالعزيز، فإن عوامل أساسية أخرى تضافرت مع ذلك العامل لإنجاز الهدف.

أبرز هذه العوامل عامل «الدفع العقيدي» المتمثل في حركة التوحيد التي كانت أولى حركات التجديد الديني في تاريخ الإسلام الحديث، حيث تولدت من جرائها صحوة روحية وأخلاقية جديدة وحّدت بين القبائل والمناطق، ودفعتها لتجاوز حدودها الضيقة وكياناتها الضئيلة، لتلتقي في كيان عقيدي ومعنوي أكبر وأرفع.

كما دفعت الفرد العربي في الجزيرة العربية إلى تقديم المزيد من التضحية والاستشهاد، وتحمل الصعاب والتخلي عن الصغائر وعن طلب الدعة والتواكل.

ولولا هذه الحماسة الدينية والتطهيرية الأخلاقية والتقشف والاحتشاد الاجتماعي لما أمكن تحقيق هذا المشروع الوحدوي الذي مثل تخطيا لكل أبعاد الواقع العربي الراكد في حينه.

أما العامل الثاني في تقديرنا بعد العامل العقيدي فهو عامل الواقعية الاجتماعية التي تمت على أساسها عملية التوحيد، وتعني

بذلك أنه روعيت الحقائق الاجتماعية والتاريخية لواقع المجتمع في الجزيرة العربية، وفي كل منطقة من مناطقها الداخلة في عملية التوحيد، حيث راعى الملك عبدالعزيز بعناية العلاقات والتوازنات بين الأسر والعشائر والقبائل والمناطق، وأبقى الروابط المساعدة على الوحدة وعالج العوائق بحكمة وحذر وتريث. ولم يتم استيراد أي شكل اتحادي أو وحدوي خارجي من أي تجربة أجنبية لتطبيقه على الوحدة الجارية، بل تم التدرج في بنائها لتوليد الشكل الوطني والقومي الذي يلائم خصوصيتها الذاتية.

وبالمقارنة، فإن محاولات الوحدة العربية الأخرى التي لم تستمر كانت تنقصها بشكل ملحوظ هذه المراعاة المتبصرة للتكوينات والتشكلات الاجتماعية القائمة في مجتمعات الوحدة، حيث تم إضفاء أردية عصرية عليها، يبدو أنه لم يحن أوانها في سياق التطور الطبيعي لتلك المجتمعات، الأمر الذي أدى إلى تصدعها وعودة التجزئة بينها لدى ظهور أول التحديات في مسيرتها.

وإذا كان عامل «الواقعية الاجتماعية» قد ساعد مناطق الجزيرة العربية التي وحدها الملك عبدالعزيز على نمو الترابط الطبيعي فيما بينها، فإن عامل «الواقعية السياسية» الذي تمثل في سياسته التوحيدية كان له دور مهم في تحقيق الخطوات الوحدوية واحدة بعد الأخرى، في وقتها المناسب، وبالأسلوب الملائم لها في كل حال، وبما يقي الوحدة الناشئة من ردود الفعل الدولية والإقليمية المعادية لها، وبينما كانت الحماسة الدينية ترص الداخل كانت الواقعية السياسية تتعامل بحذر مع قوى الخارج.

فقد درس الملك عبدالعزيز بعناية مخططات الدول الكبرى المؤثرة في المنطقة، وعلى رأسها بريطانيا صاحبة النفوذ الأكبر فيها حينذاك، وكانت السياسة البريطانية في ذلك الوقت لا تريد التورط في المناطق الداخلية من الجزيرة العربية، لكنها لم تكن تريد بروز قوة عربية متحدة في ذلك الداخل، تتحدى نفوذها في سواحل الخليج وجنوب الجزيرة على امتداد طريق الهند، وقد أدرك الملك عبدالعزيز هذه الحقيقة، وتبين نقاط القوة والضعف في السياسة البريطانية، ليحسن التعامل معها فيحقق ما يمكن تحقيقه، ويؤجل

ما يتطلب التأجيل دون أن يعرض الوحدة الناشئة في إطار مملكته إلى مواجهات غير مأمونة العواقب مع القوى الكبرى. وعلى الرغم من أنه قد أنجز توحيد الأحساء مع نجد عام ١٩١٣، مستفيدا من فرصة تخوّف الإنجليز من استمرار النفوذ التركي على سواحل الخليج قبل الحرب العالمية الأولى، فإنه لم يشرع في الخطوة الوحدوية التالية (باتجاه الحجاز) إلا في ١٩٢٤/١٩٢٥ عندما نضجت الظروف الموضوعية - الدولية والإقليمية - المساعدة على تحقيق ذلك. ثم انتظر سبع سنوات أخرى، ليتم اعتراف الدول الكبرى بالواقع الجديد، قبل أن يعلن رسميا في عام ١٩٣٢ قيام المملكة العربية السعودية بأقاليمها ومناطقها وحدودها التي نعرفها اليوم.

وباعتبار المساحات الجغرافية الشاسعة التي ضمها الملك عبدالعزيز إلى مملكته المتحدة، فقد كان ميسورا عليه - بالمقارنة النظرية - ضم بعض إمارات الخليج العربي أيضا إلى الكيان الجديد، غير أن القوة البريطانية المسيطرة في المنطقة كانت قد رسمت «خطوطا حمراء» لا يمكن تجاوزها بالنسبة لموانئ خطوطها البحرية على امتداد الساحل، وذلك ما أدركه ابن سعود في حينه، فلم يتح للبريطانيين أي فرصة للاستفراد به، وخاصة في ساحة المعارك البحرية، وهو ما حدث في فترة تاريخية سابقة لمحمد علي الكبير في معارك الجزر اليونانية، حيث تم تدمير الأسطول المصري، وما حدث أيضا في منطقة الخليج العربي نفسها لأسطول عمان وأسطول القواسم في مواجهة القوة البريطانية البحرية الساحقة، وعلى الرغم من إدراك ابن سعود لتخوّف البريطانيين من تنامي كيانه الوحدوي وعدائهم المبطن له، وتشجيعهم ضمنا لمنافسيه، فإنه أبقى «شعرة معاوية» مع الدولة البريطانية المجاورة له بنفوذها من كل جانب حينئذ، في حين كان يخطط بالمقابل - وبنظرة تجديدية بمقاييس تلك الفترة - لإقامة علاقات اقتصادية، وبالتالي سياسية، مع الولايات المتحدة، القوة الجديدة- القادمة على الساحة العالمية في ذلك الوقت التي كانت تعارض بعض جوانب السياسة البريطانية في المنطقة، ولم تتورط في تناقضات ملموسة مع المصالح العربية حتى ذلك التاريخ.

ومن مؤشرات واقعيته السياسية على صعيد آخر أنه قرر عدم التورط في أي نزيف عسكري طويل الأمد في جبال اليمن، حيث تبين محاذير ذلك، فاعترف بالأمر الواقع بمرونة سياسية وفرت عليه الاستمرار في جبهة جديدة غير مأمونة العواقب، وأدت إلى تفاهمه بمعاهدة صداقة مع إمام اليمن، ليتفرغ بعدها إلى بناء كيانه الوحدوي من الداخل، وذلك بعد أن أدرك أنه قد وصل في عملية التوحيد إلى أقصى الحدود التي سمحت بها ظروف الجغرافيا والسياسة العربية والدولية في ذلك الحين، وهكذا على الرغم من بلائه في حروب الصحراء فإنه تجنب المواجهة البحرية مع بريطانيا في الخليج، كما تجنب حرب الاستنزاف الجبلية في اليمن، بقرار حاسم، وهي الحرب التي استنزفت تركيا العثمانية من قبله، وستستنزف مصر الناصرية من بعده.

وباختصار، فإن عبدالعزيز - باستثمار هذه العوامل مجتمعة - قد نجح في إقامة أول وحدة عربية مستمرة ثابتة في تاريخ العرب الحديث، وبالرغم من أهمية العوامل الثلاثة التي ذكرناها - في حركته وشخصيته - فإن قاعدة وحدة الأرض وترابطها وتواصلها في إقليم جغرافي طبيعي واحد هي التي مثلت الضمانة المستمرة لنمو عملية التوحيد واستمرارها في عهده وبعد غيابه حتى يومنا هذا.

وإذا أعدنا تتابع الأحداث الراهنة إلى خلفيتها التاريخية، فإن ظاهرة مجلس التعاون الخليجي بحجمها وأبعادها الحالية، تبدأ من تلك القاعدة الوحدوية التي أقامها عبدالعزيز قبل نصف قرن، فمحاولات دول الخليج العربي لإقامة رابطة سياسية فيما بينها لم تحقق النجاح المطلوب إلا عندما دخلت المملكة العربية السعودية كمركز ثقل فيها، وهكذا فالتوحيد يؤدي إلى مزيد منه، كما أن التجزئة تؤدي إلى مزيد منها. ويبقى من القصور ألا يستوعب الفكر العربي الوحدوي هذه الظاهرة. والمطلوب من دراستها التمييز بين العام والخاص فيها، بحيث يستفاد من دروسها وقوانينها العامة، وتبقى مافيها من خصوصية تميزها من غيرها، وتميز غيرها عنها دون ثقل أو تقليد.

والواقع أن فكرة «الوحدة الطبيعية» وإن ظلت - من الناحية النظرية - بعيدة عن الصدارة في الفكر العربي الوحدوي، فإنها لم تستبعد منه تماما طالما ظلت مبرأة من دعوة التكتل الإقليمي المعادي للوحدة العربية.

يقول الدكتور عبدالرحمن البزاز في كتابه: الدولة الموحدة والدولة الاتحادية: «على أن دعوتنا إلى الاتحاد العربي الشامل لا تعني امتناع قيام تكتل أقوى بين أي جزأين من أجزاء الوطن العربي. (و) هناك أقاليم عربية متميزة، فإقليم اليمن غير إقليم نجد، وبلاد الشام غير المغرب، وإن كانت هذه الأقاليم كلها أجزاء من الوطن العربي الكبير».

وقد حصل التحوّل في مثل هذا الاتجاه الفكري من الصيغة الوحدوية (الاندماجية) إلى الصيغة الاتحادية (الفدرالية) مراعاة لهذه التمايزات في أقاليم الجغرافيا العربية. وإن لم يصل إلى حد التسليم بقيام وحدات إقليمية كل على حدة، في المدى القريب والمتوسط، على أمل اتحادها في المدى البعيد.

غير أن مفكرين عربا آخرين قد طرحوا في غمرة المد الوحدوي الشامل بديل الوحدات الجغرافية الطبيعية من منطق إيمانهم بالوحدة الشاملة، وباعتباره الأسلوب والمدخل العملي الأكثر حظا من النجاح للبدء بتحقيق الوحدة. ففي عام ١٩٥٧ قبل إعلان الوحدة المصرية - السورية بأقل من عام دعا الأستاذ نبيه أمين فارس، وهو مؤرخ وأستاذ جامعي عربي فلسطيني الأصل لبناني الجنسية، إلى البدء بإقامة أربع وحدات عربية في الأقاليم الجغرافية العربية الأربعة تمهيدا لإقامة كيان «الدول العربية المتحدة» أو «الولايات العربية المتحدة». وقد ذكر أنه دعا إلى الفكرة نفسها بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة عام ١٩٤٦، وأنه يعيد الدعوة إلى ذلك (١٩٥٧) تجنبا لمزيد من نكبات التجزئة العربية، كما جاء في كتابه دراسات عربية.

ويبدو في وقتنا الحاضر أن نزع الوحدة الشمولية الأيديولوجية لم يصمد للاختبار، وأنه لم يبق في الساحة - في المدى المنظور على الأقل - غير أسلوب التقارب الإقليمي الواقعي المتدرج كما في

تجربة مجلس التعاون الخليجي، وفكرة المغرب الكبير، ومشروع وحدة إقليم اليمن، وإعادة التقارب بين شطري وادي النيل، وهي تجارب إن تحققت وتنامت مرشحة لخلق تيار وحدوي جديد في الوطن العربي كله. وجدير بالملاحظة أن مصر التي رشحها الفكر الوحدوي قاعدة للوحدة العربية لن تفقد دورها في التصور الجديد، بل ستبقى واسطة العقد بين المغرب الكبير، ووحدات المشرق شماله وجنوبه، وسيتعين عليها التقريب بين بضعة كيانات طبيعية كبيرة بدل محاولتها لم الشمل بين أكثر من عشرين كيانا مبعثرا.

وأيا كان الأمر فإن الصورة تتبلور لدينا هنا في الجزيرة العربية على النحو التالي من التصور النظري والعملي.

«إن الأمة العربية التي نجحت أصابع الشرق والغرب في تمزيق حلمها الكبير في الوحدة الشاملة، قد بدأت تتجمع في حلقات منفصلة في البداية مترابطة في النهاية. ومجلس التعاون الخليجي واحد من حلقاتها، ووادي النيل حلقة أخرى، تتلوه حلقة المغرب العربي الكبير. ولو عطل المحاق السياسي ولادة الهلال الخصيب فإن سنة التطور وقوانين الطبيعة قد لا تحجبه طويلا. وهذه الحلقات المختلفة قد تترابط تدريجيا تحت حلقات أوسع من دائرة كل واحدة منها.

فحلقة الجزيرة العربية إذا نشأت ترتبط بحلقة مجلس التعاون بهمزة وصل هي المملكة العربية السعودية، والمملكة أيضا حلقة وصل أو ارتباط مع حوض البحر الأحمر ووادي النيل، وما يمتد جنوبه من دول عربية. ومهما حاولت الصهيونية العالمية وقف التطور التاريخي وتقطيع أوصال الأمة العربية، فإن ظواهر الأمور تدل على أن نجاحها – إن تحقق – سيكون في التأجيل وليس في تعطيل الالتحام والتكوين».

أخيرا ألا تستحق الفكرة على الصعيد العربي العام، وفي كل الأقطار والأقاليم العربية، شيئا من اهتمام المثقفين والمسئولين والمواطنين على الأقل من باب التأكد إن كانت جديرة بالمتابعة أو التعديل أو الاستبدال؟

ومرة أخرى وليست أخيرة: يا وطني الكبير، هل تسمع النفير؟

حضارة العصر
بين الثمار والجذور*



تقول هذه المدرسة الاستشراقية: «الحضارة الحديثة حضارة أوربية غربية مسيحية، وفي نسيج حضاري تندمج العلوم والمخترعات والتقنيات بالأفكار والقيم والأيديولوجيا التي مهدت لنموها واختراعها، بحيث يترابط الجانبان في تزاوج عضوي لا يقبل الفصل والتجزئة. لذلك فإذا أرادت الأمم الشرقية أو أي أمم واقعة خارج المنظومة الحضارية الغربية أن تقتبس التقنيات والمخترعات الغربية، فليس لها من خيار غير أن تقتبس أيضا القيم والأفكار الأوربية، التي ارتبطت بتلك التقنيات تاريخيا واجتماعيا، وعليه فإن محاولة أخذ التكنولوجيا منفصلة تماما عن إطارها الحضاري الأوربي الغربي هي محاولة مستحيلة ومحكوم عليها بالفشل».

هكذا ألقوا بهذه الفكرة - اللغم كقنبلة موقوتة في العقل الشرقي عامة والعقل العربي الإسلامي بصفة خاصة، وتركوها تزرع البلبلة والاضطراب في تفكير الكثير من العقول المفكرة الحائرة التي تبحث عن حل فلا تجد غير الاستحالة التي زرعوها. تجاه هذه الفكرة - اللغم انقسم العقل العربي إلى شطرين في عملية انفصام مؤسف تعمده أصحاب تلك الفكرة ومتعهدوها.

* العربي - العدد ٢٩٩ - اكتوبر١٩٨٣م.

فقد انجر فريق إلى الاستسلام أمام منطقها وطالب بالتغريب، أي تقليد الغرب، في القيم والسلوك والأفكار من أجل أن نستطيع استيعاب المخترعات والتقنيات والتكنولوجيا الحديثة بصفة عامة، حيث إن عدم استيعابها يعني فناءنا أمام القوى المتقدمة، كما تنذر به تراجعاتنا أمامها في أكثر من ميدان.

وفريق آخر صدمته الفكرة المستفزة، وعنصر الاستفزاز فيها مقصود أيضا ومتعمد، فقرر رفض الجانبين معا التكنولوجيا ستفرض علينا أن نتخلى عن قيمنا وتقاليدنا فلتذهب هذه التكنولوجيا إلى الجحيم.. وليكن ما يكون!

وحدثت المعركة، أو بالأحرى الحرب الفكرية بين أصحاب النظرتين والموقفين، وتعمق الخلاف والانفصام في عقل الأمة وبنيانها بين أولئك وهؤلاء.. والذي زرعوا الفكرة وصدروها إلينا - فيما صدروا من استهلاكيات مضرة - يفركون أيديهم ويتطايرون فرحا لأن فكرتهم الملغومة حققت بعض أهدافها. فهم ما طرحوها لوجه العلم والحقيقة والتاريخ، كما سنوضح بعد قليل من وجهة تاريخية، ولكنهم طرحوها لأنهم في حقيقتهم دعاة ثقافيون للمستعمر يدركون تماما أن أهل الشرق عندما يواجههم جدار المستحيل المفهوم هذا

سينقسمون هذا الانقسام بين «مستغرب» لا يجد من يستمع إليه من عامة الأمة المتمسكة بجذورها، وبين محافظ متشدد يقاوم كل أنواع التحديث ولا يميز بين الغث والسمين، وبين البريء المفيد، والمدسوس الضار. والنتيجة واحدة في الحالتين وهي أن الأمة منشغلة بالنزاع الداخلي عن النمو الحضاري، وذلك جوهر ما يبتغون.

والآن بعد أن مررنا بكل هذه التجارب، ورأينا تجارب غيرنا من الأمم الشرقية وكيف تحضرت، علينا أن نغير في استجابتنا لهذه الفكرة، وأن ننظر للمسألة بعين جديدة، وعقل متحرر من ردّ الفعل الآلي أمام منطقها القائم على إمّا.. وإمّا!

من أجل تفكيك هذه الفكرة – اللغم.. نطرح في وجهها التساؤلات التالية:

وإذا كان صحيحا أن العلوم والمخترعات لا تؤخذ إلا ومعها عقائد أصحابها، فكيف أخذتم أيها الأوربيون علوم المسلمين ومعارفهم، في مطلع نهضتكم الأوربية دون أن تأخذوا عقائدهم وقيمهم وسلوكهم، فبقيتم أوربيين وغربيين ومسيحيين رغم دراستكم وتطبيقكم لطب ابن سينا وعقلانية ابن رشد، واقتباسكم لأساليب الري والزراعة العربية الأندلسية، وإقبالكم على منهجية جابر بن حيان وابن الهيثم في البحث العلمي، وانبهاركم بالفن الروائي في حكايات ألف ليلة، وبالذوق الرفيع في «طوق الحمامة» لابن حزم. إلى آخر تلك الاستعارات التي يشهد بها تاريخ العلم والحضارة.

غريب أمر هذا الاقتباس الواسع الذي قمتم به لمعارف الحضارة العربية الإسلامية، كيف استطعتم، أيها الماكرون الخبثاء، أن تهضموا ذلك كله وتبقوا أوربيين وغربيين ومسيحيين؟ ثم تأتون – ببضاعتنا، وقد ردت إلينا – فتقولون لنا دون أن يرف لكم جفن! «الحذار.. الحذار.. فالحضارة جسم واحد لا يتجزأ.. خذوها كلها.. أو دعوها.. وهذه – كما ترون – حضارة أوربية غربية فليس أمامكم إلا التغرب والتغريب...!!».

ليس أمامنا حقا إلا الاستغراب من هذا المنطق اللئيم.. والمتهافت، كما يدل عليه واقع استعارتكم الكثيفة لحضارتنا، دون أن تفقدوا هويتكم..!

صحيح أن معظم المخترعات الحديثة هي من صنع العقول والأيدي الأوربية الغربية.. في شكلها النهائي ومظهرها الخارجي الذي نراها به، ولكن هل الحديد الخام الذي يمثل عمودها الفقري هو اختراع أوربي محض؟ وهل النار والطاقة التي تسير بها اكتشاف أوربي خالص؟ وهل العجلات التي تتحرك بها من إبداع التكنولوجيا الغربية؟

إن هذه المخترعات قد انصب في صنعها - إذ تتبعناها من الجذور - جهد الذي اكتشف النار، واكتشف الحديد والمعادن الصلبة، واخترع العجلة المستديرة كوسيلة تحريك للعربات والأجسام الثقيلة.. مع عشرات ومئات الاكتشافات والاختراعات المتدرجة الأخرى التي أوصلت اليوم إلى صنع الطائرة أو الصاروخ أو التلفاز.

ولنتأمل فقط في الكتاب المطبوع، صحيح أن الطباعة هي اختراع أوربي، ولكن الورق الذي يمثل المادة الخام التي لا غنى عنها لأي كتاب، هذا الورق هو اختراع صيني أخذه الغرب وطوروه وهذبوه ثم أوصلوه إلى أوربا.

من ناحية أخرى، فإن أي كتاب لا يمكن أن يتجسد من خلال أبجدية معينة للغة من اللغات، فمن مخترعو الأبجدية في العالم؟ ليسوا هم الأوربيين على أي حال.

فالمعروف تاريخيا، أن الفينيقيين الساميين المتفرعين من الأرومة العربية بمعناها الشامل، هم مخترعو أول أبجدية في العالم كرموز صوتية مكتوبة تتخذ شكل الأحرف، فهل يصح، والحالة هذه، أن يأتي الأوربي بكتابه المطبوع الصقيل المتقن ويقول لنا: انظروا: هذا الكتاب المطبوع صناعة أوربية خذوها بأفكارها.. أو لا شأن لكم بها!

ولكن هذه الأخلاقية الأوربية لن تحجب الحقيقة، حقيقة أن الحضارة الحديثة.. الحضارة الإنسانية الشاملة التي اصطادها الأوربي الغربي ووضع عليها قناعه وسحنته ولكنته، لن تظل سجينة في أوربا إلى الأبد.

وسيعود إلى أصحابها دون تمييز بين شرقي وغربي.. مع الاعتراف لكل صاحب فضل بفضله، ولكل صاحب عطاء حضاري بعطائه.. غربيا كان أم شرقيا.

واليوم عندما يأتينا الكمبيوتر الياباني، والجهاز الإلكتروني الياباني المتفوق بذكاء اليابان الشرقي وإبداعه وجهده - على كل اختراع أوربي.. هل هذا الجهاز تكنولوجيا أوربية خالصة؟ وإذا كان كذلك فكيف نفسر أن التكنولوجيا اليابانية صارت تطارد المصنوعات الأوربية والأمريكية في عقر دارها بعد أن تقدمت عليها؟ وكيف نفسر أن أمريكا طلبت رسميا من اليابان أن تزودها بأسرار التكنولوجيا العسكرية في بعض المجالات الحساسة المتقدمة؟

إذن، بعد هذا التفكيك للفكرة، اللغم المشئومة، يتضح أن التخيير بين القبول المطلق أو الرفض المطلق لا يقوم على أساس علمي تاريخي من تجارب الحضارة والتطور البشري.

إن عالمنا اليوم يشهد حضارة حديثة إنسانية شاملة تمت بصلة نسب إلى كل الحضارات التي سبقتها من صينية وهندية وعربية إسلامية وإغريقية وأوربية.

وإنه باستطاعة مختلف الأمم أن تقبل على هذه الحضارة الإنسانية الشاملة لتنهل وتقتبس، خصوصا ما يتعلق منها بالتقنيات الحديثة، ومناهج البحث والتحليل، دون أن تتخلى عن جذورها وعقائدها وشخصيتها، كما فعلت اليابان والهند مثلا.

ولأن هذه الحضارة الإنسانية الحديثة مرت بالبيئة الأوربية لقرون وتأثرت بألوانها المحلية بعض الشيء، فعلينا أن نمتلك نحن - كعرب ومسلمين وشرقيين - حاسة استشعار وتمييز حاد للفصل بين ما

هو حضاري إنساني فيها، وبين ما هو أوربي غربي محض، وحتى هذا قابل للغربلة والتمييز.. كذلك.

إن الثقافات القومية والدينية هي أشياء خاصة بالأمم المختلفة المتباينة وهذه نطلع عليها ولا نقتبسها، بل نرفضها لأن لدينا ثقافتنا الدينية والقومية الخاصة بنا كعرب ومسلمين. أما الحضارة فهي إرث إنساني مشترك أخذنا منها عندما أسَّسْنا حضارتنا.. ثم أعطينا لغيرنا عندما أثمرت تلك الحضارة.. واليوم نأخذ من جديد.. بكل حرية واستقلال في الاختيار والغربلة.. ولكن قبل كل شيء علينا أن نتحرر من منطق: خذوها كلها.. وإلا.. فلا!!

لماذا اعتبر الإسلام العودة إلى البداوة من الكبائر؟*



من الظاهرات المتميزة ذات الخصوصية في منشأ الحركة الإسلامية موقف الإسلام من «البداوة». وهو موقف على أهميته القصوى ودلالته البالغة، لم يوف حقه من البحث والتحليل والاستنتاج - فيما نرى - رغم كثافة الأبحاث العربية والاستشراقية في نشأة الحركة الإسلامية، ودلالة هذه النشأة التاريخية والاجتماعية والحضارية. وأبرز ما يلفت النظر في مغزى الموقف أن الإسلام حرم على العرب المسلمين من أهل الحضر العودة إلى البادية للعيش بها بصفة دائمة مع الأعراب، واعتبر ذلك كبيرة من الكبائر يعاقب مرتكبها كما يعامل المرتد عن الإسلام.

فكأن العودة من التحضر إلى البداوة جرم في مستوى العودة عن الإيمان إلى الشرك والكفر. والشرك كما هو معروف كبيرة الكبائر في الإسلام يفوق في خطورته أي كبيرة أخرى. هذا مع العلم أن العائد للبداوة يعتبر مرتدا، وإن احتفظ بإسلامه، وهنا يكمن المغزى الاجتماعي المتميز والفريد لهذا الموقف الإسلامي. يقول بن منظور في لسان العرب: «في الحديث (النبوي): ثلاث من الكبائر، منها التعرب بعد الهجرة: هو أن يعود إلى البادية ويقيم مع

* العربي - العدد ٢٨٨ - نوفمبر ١٩٨٢.

الأعراب، بعد أن كان مهاجرا. وكان من رجع بعد الهجرة إلى موضعه من غير عذر، يعدونه كالمرتد».

وفي «صحيح البخاري» أن الحجاج لما بلغه أن سلمة بن الأكوع قد خرج إلى سكنى البادية، قال له مستنكرا: «ارتددت على عقبيك؟ تعربت؟» أي صرت في الأعراب، فقال له: «لا، ولكن رسول الله أذن لي في البدو».

ونلاحظ هنا في تعبير الحجاج أن التعرب، أي عودة العربي إلى حالة الأعراب، بمنزلة ارتداد الإنسان على عقبيه، وهو تعبير في اللغة العربية يدل على النكوص والتراجع وانقلاب المرء إلى الخلف بعد أن كان يتقدم إلى الأمام. كما نلاحظ أن سلمة بن الأكوع من ناحيته لم يذهب إلى البادية إلا بإذن من الرسول نفسه، مما يدل على خطورة المسألة في منظور الإسلام.

ويقول ابن خلدون في المقدمة: «كان المهاجرون يستعيذون بالله من التعرب، وهو سكنى البادية حيث لا تجب الهجرة».

ونرى أن أي تفسير لاتجاه الحركة الإسلامية الاجتماعي والحضاري يغفل حقيقة هذا الموقف، من شأنه أن يخفق في فهم جوهر الإسلام.

فنحن لو أخذنا الأمر من الناحية الفقهية النظرية البحتة لما استدعى أن نربط بين العودة إلى البادية والارتداد عن الإسلام فمن أقر بالشهادتين واعتنق الإسلام عد مسلما أينما كان، وحيثما انتقل من البادية إلى الحضر، أو من المدينة إلى القرية، أو من الجبل إلى السهل، فأرض الله واسعة وهي مفتوحة للمسلم، يضرب فيها، وينتقل محتفظا بإسلامه وعقيدته مادام لم يكفر أو يشرك أو يرتد، هذا من الناحية النظرية، المبدئية العقيدية.

ولكن ها نحن نرى أن الإسلام يضع استثناء واحدا مهما لهذه القاعدة المبدئية الشمولية، وهو - تحديدا - عودة العربي المهاجر، أي ساكن الحضر، إلى وضع البداوة مع الأعراب. فهذه كبيرة من الكبائر، وصاحبها كالمرتد، وإن احتفظ بدينه.

هذا التحول في الوضع الاجتماعي، المعيشي، التحضري يراه الإسلام جرما في مستوى الردة، ويستنكر المسلمون حدوثه، ويتساءلون عن سببه، ويستعيذ المهاجرون بالله من تعرضهم له. وهو تحول كما ترى في المستوى الاجتماعي الحضاري، وليس في الوضع العقائدي للإنسان، ومع هذا يراه الإسلام مسا خطيرا بالعقيدة. وهذا يقودنا إلى الاستنتاج أن الإسلام يعتبر عقيدة مرتبطة جوهريا بوضع حضاري اجتماعي متقدم، هو وضع التحضر، بحيث لو انتفى هذا الوضع وتم التراجع عنه إلى مستوى البداوة تعرضت العقيدة ذاتها للخطر، واعتبر القائم بهذا الفعل مرتدا عن عقيدته، مع ارتداده إلى الصحراء عن تحضره، وإن لم يعلن خروجه عن الإسلام.

وذلك حكم طبقه الرسول على المهاجرين معه إلى المدينة، من الذين حسن إسلامهم، وقوي إيمانهم بالهجرة والصحبة، حيث خشي عليهم وعلى عقيدتهم جفاء البادية وعصبية الأعراب وإيغالهم في الجاهلية.

فما بالك بالمسلم العادي من عامة الناس لو تعرض لذلك؟

ولم ينحصر موقف الإسلام من «ظاهرة البداوة» في الجزيرة

العربية في هذا النهي عن العودة إلى البادية وأحوالها (وإن كان هذا النهي في سياقه الاجتماعي الحضاري الخاص يمثل في نظرنا صميم الموقف الإسلامي من هذه الظاهرة لكونه نهيا عمليا حاسما).

ففي القرآن الكريم آيات واضحة وصريحة تحدد أبعاد هذا الموقف، كالآية:

﴿الأعراب أشد كفرا ونفاقا﴾ والآية: **﴿قالت الأعراب آمنا، قل لم تؤمنوا، ولكن قولوا أسلمنا﴾**.

ونلاحظ أيضا الربط الوثيق بين الحالة الاجتماعية والحالة العقائدية الأخلاقية. فالكفر والنفاق يرتبطان بالحالة البدوية الأعرابية في الآية الأولى، كما ترتبط بها قلة الإيمان مع الإسلام الظاهري في الآية الثانية بما يوحي أن الإيمان الحقيقي الذي يتطلبه الإسلام لا يتطابق وحالة البداوة وما فيها من جفاء وغلظة.

وهذا يتضح من الحديث النبوي: «من بدا جفا» أي من نزل البادية صار فيه جفاء الأعراب.

ويحذر الحديث من قبول شهادة البدوي لاحتمال بعدها عن الحقيقة حيث يقول: «لا تجوز شهادة بدوي على صاحب القرية» ويوضح ابن الأثير ذلك بقوله: «انما كره شهادة البدوي لما فيه من الجفاء في الدين والجهالة بأحكام الشرع، ولأنهم في الغالب لا يضبطون الشهادة على وجهها».

وقد أخذ الإمام مالك بهذا التفسير، لأنه بحكم البيئة أقرب أئمة الفقه إلى فهم الطبيعة الأعرابية البدوية.

ومن المهم أن نلاحظ أن «شدة» حكم الإسلام على الأعراب البدو مصدرها ثورة الإسلام على ما أفرزته البداوة من عقائد ومسلكيات وعصبيات، وهي ليست موجهة بأي حال ضد الأعراب كمجموعات وأفراد، إلا بقدر ما يخضعون لتلك الحالة.

والمعيار هو الوضع الاجتماعي المعيشي، فحالما يتحضر الأعرابي يصبح حضريا، حكمه حكم المهاجرين والأنصار من عرب المدن

والقرى والريف، أي الحضر المستقرين في تجارة أو زراعة أو غيرهما من أعمال لا تتطلب التنقل المستمر في البوادي والإيغال في الصحراء. فالفارق بين «العربي» و«الأعرابي» هو فارق معيشي بيئي محض.

كان العرب أنفسهم يدركونه بجلاء منذ الجاهلية.

وهذه مسألة واضحة بينة لمن ينظر للأمر من زاويته الاجتماعية، ولكنها مع ذلك بحاجة إلى إيضاح، لأن الشعوبية في القديم، والاستشراق المغرض في الحديث، حاولا الخلط المتعمد بين مفهوم «أعرابي» ومفهوم «عربي» لتحقيق مآرب خاصة، كما وقع مفكر ومؤرخ كبير هو ابن خلدون في هذا الخلط حيث استخدم في حالات كثيرة مصطلح «عرب» وهو يقصد أعرابا مما فتح الباب لحدوث لغط كثير حول هذه المسألة.

وأرى هذا اللغط ينقطع، وتتضح الحقيقة، برجوعنا إلى دقة المصطلح القرآني نفسه في مقاربته لهذه المسألة. والمصطلح القرآني ملزم لكل المسلمين، وإن كانوا من غير العرب، في طريقة فهمهم لمصطلح «عربي» و«أعرابي»، بغض النظر عن مشاعرهم القومية الخاصة.

فبينما القرآن الكريم، يصف «الأعراب» بالكفر والنفاق، يتحدث عن التنزيل القرآني نفسه على أنه «عربي» كما في الآية: «كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون».

وصفة «عربي» هنا - كما يرى علماء التراث - ليست مجرد صفة لغوية وإنما هي صفة نسبة إلى العرب الذين نزل القرآن بلغتهم، كما يقول الأزهري: «جعل الله القرآن المنزل على النبي عربيا، لأنه نسبة إلى العرب الذين أنزله بلسانهم، وهم النبي والمهاجرون والأنصار» كما أن صفة «عربي» نسبت إلى النبي ذاته بهذا المعنى - أي المعنى المتحضر الشريف «لأنه من صريح العرب».

وهذا التمييز بين «عربي» و«أعرابي» على أهميته البالغة، كما

نرى، ليس تمييزا سلايا أو عرقيا أو طبقيا كما أنه ليس بالصفة الثابتة التي لا تتغير ولا تتبدل.

فالتمييز كما قلنا حضاري معيشي بيئي. فمن سكن الحضر من العرب اعتبر «عربيا» ومن عاش بدويا متنقلا في البادية اعتبر «أعرابيا».

فليست هناك على سبيل المثال قبائل عربية لا أعراب فيها ولا قبائل أعرابية لا عرب فيها. ويلاحظ جرجي زيدان في كتابه «العرب قبل الإسلام» أن سجلات دولة سبأ كانت تشير إلى الحضر والبدو من قبائل شمال الجزيرة بقولها: «القبيلة الفلانية وأعرابها» بما يدل على أن العربي والأعرابي ينتميان لقبيلة واحدة، والفرق بينهما في أسلوب المعيشة.

ولنتأمل في هذا النص المهم من لسان العرب: «الذي لا يفرق بين العرب والأعراب، والعربي والأعرابي، ربما تحامل على العرب» ولا يجوز أن يقال للمهاجرين والأنصار أعراب، إنما هم عرب لأنهم استوطنوا القرى العربية وسكنوا المدن، سواء منهم الناشئ بالبدو ثم استوطن القرى، والناشئ بمكة ثم هاجر إلى المدينة.

فإن لحقت طائفة منهم بأهل البدو بعد هجرتهم واقتنوا نعما، ورعوا مساقط الغيث، بعدما كانوا حاضرة أو مهاجرة، قيل «تعربوا» أي صاروا أعرابا بعدما كانوا عربا» - (راجع مادة «عرب» في معجم لسان العرب لابن منظور).

وأعتقد أن هذا النص القديم الوارد في مصدر من أمهات التراث العربي، يحسم الجدل الطويل حول الفرق بين مفهومي «عرب» و«أعراب» بما في ذلك هفوة الخلط التي وقع فيها ابن خلدون.

فالعربي عربي مادام على درجة من الاستقرار الحضري، وهو أعرابي إن انتقل إلى البادية، يستوي في ذلك أشراف القوم وعامتهم، ووجهاؤهم وسوادهم دون تمييز. و«الناشئ بالبدو» يصبح عربيا كالمهاجرين والأنصار إذا «استوطن القرى»، وأشراف المهاجرين

والأنصار يصبحون أعرابا - بعد أن كانوا عربا - إذا التحقوا بأهل البدو. وذلك ما منعهم الرسول من فعله لأنه يساويهم بالأعراب معيشيا ويلغي صفتهم الحضرية والعقائدية المتميزة أيا كانت أنسابهم وأحسابهم ودرجتهم في الإسلام والصحبة.

أما الخلط عبر عصور التاريخ بين مفهومي «عرب» و«أعراب» واستخدام أحدهما، محل الآخر، فمرده في نظرنا إلى الوضع التاريخي الحضاري الذي تكون فيه الأمة العربية، ففي عهود محمد وعمر والوليد والمأمون، أي في عهود الازدهار، يبرز في الأمة وجهها «العربي» المتحضر، وتكون صفة «عربي» مرادفة لمعنى الشرف والعدل والشجاعة، أما في عهد الانحطاط، عندما يبرز من الأمة وجهها البدوي المتخلف، وتنطلق الموجات البدوية تخرب المدن والقرى وتدمر العمران، فإن صفتها «الأعرابية» هي التي تغلب، ويزول ذلك الفارق الحضاري الدقيق والمهم الذي وضعه الإسلام والقرآن بين مفهوم «عربي» و«أعرابي» وتصبح صفة «العرب» ألصق بالبدو، ويطلقها أهل الحضر والقرى والأرياف على القبائل البدوية، وتتغلب «الأعرابية» على العروبة، حتى تأتي موجة حضارية جديدة - شبيهة بثورة الإسلام - فتعيد للعروبة اعتبارها وترد «الأعرابية» إلى حجمها الطبيعي».

والخلاصة أن الصراع بين الحضارة والبداوة، أو بمعنى آخر بين العروبة المتحضرة والأعرابية البدوية - صراع تاريخي طويل الأمد في المنطقة العربية، وإذا كانت الأمة العربية لم تستوعب حضارة العصر بعد، فذلك لأنها لم تحسم هذا الصراع بصفة نهائية.

وكل نهضة أو ثورة حضارية عربية يجب أن تحدد موقفها قبل كل شيء من هذا الصراع، بحيث تعبئ طاقات الأمة المتحضرة، المنظمة، المنتجة، المترقية ضد عناصرها المشتتة المتخلفة، غير العاملة وغير المنضبطة، التي تجد في «البداوة» وقيمها غطاء تحتمي به. ولم تعد البداوة اليوم تنقلا في الصحراء.

فعلماء الاجتماع يرون أن البداوة يمكن أن تتخذ مختلف مظاهر الحضارة أو المدينة بكل أشكالها البراقة وتبقى بدوية في جوهرها وقيمها وطريقة عيشها. وهذه البداوة «المقنعة» أخطر من تلك البداوة الصريحة التي حاربها الإسلام.

والعروبة الحديثة إذا أرادت الانتصار على أعدائها وعلى تخلفها، فيجب أن تنتصر أولا على ما تبقى بداخلها من بداوة ظاهرة أو مقنعة، مثلما انتصرت عروبة الإسلام في عهد النبي والصحابة على بداوتها الجاهلية وحاربتها ماديا ومعنويا بصورة لا تدع مجالا للشك في أن الإسلام كان ثورة ضد البداوة وأنه لم يكن دينا بدويا كما يزعم أعداؤه.

القومية في القرآن حقيقة مؤكدة *

ما يتبادر إلى الذهن لأول وهلة، وما يشيع لدى عامة الناس وبعض خاصتهم، أن القرآن الكريم من حيث هو كتاب دين ودعوة سماوية عالمية شاملة، يقف تجاه «القومية» على طرفي نقيض، وأنه يدحضها ويحذر منها ويمنع دعواها. ولكن ما أبعد هذا الظن عن الحقيقة القرآنية!

وما كان للقرآن وهو الذي شمل الظواهر الكونية والتاريخية والاجتماعية أن يتنكّر لظاهرة تاريخية اجتماعية إنسانية كالقومية. لها جذور متأصلة في واقع البشر وتاريخهم وتكوينهم وطبيعتهم.

وأعتقد أن النصوص القرآنية الواضحة والقاطعة بهذا الصدد هي التي يمكن أن تحسم الجدل حول هذا الموضوع، الذي دار حوله خلاف كبير وخطير في الحياة العربية والإسلامية، ومازال يثير الخلافات والمشكلات ويعرقل سير هذه الأمة في طريق التطور السليم.

فلنبق إذن مع النصوص القرآنية حول هذا الموضوع، ولنسر معها في مقاربتها لهذه الحقيقة الإنسانية لنتبين حقيقة الموقف الإسلامي من المسألة القومية.

ينطلق القرآن بمنهجه الواقعي في النظر إلى الشئون الكونية

* العربي - العدد ٢٩٠ - يناير ١٩٨٣م.

والطبيعية والإنسانية، من حقيقة تقرير التنوّع والتعدد والاختلاف في واقع البشر فيقول:

- ﴿**ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم. إن في ذلك لآيات للعالمين**﴾«سورة الروم/٢٣».

إذن فمن آيات الله البينات التي لابد للمسلم أن يتقبلها ويؤمن بها آية اختلاف ألسنة البشر وألوانهم. واختلاف الألسنة يعني بطبيعة الحال اختلاف اللغات، وبالتالي اختلاف الثقافات والآداب والفنون والفلسفات، باعتبار اللغة هي الوعاء الحاوي لذلك كله والمؤثر فيه تأثيرًا نوعيًا وعضويًا، فاللغة ليست مجرد ألفاظ - كما أثبتت الدراسات اللغوية الحديثة - وإنما هي حقيقة نفسية وعقلية تسم كل ما يكتب بها بميسمها وتطبعه بطابعها. والقرآن الكريم ذاته يقرر مدى عمق البعد اللغوي عندما يكرر في آياته الكثيرة صفته «العربية» حيث يقول في إحدى هذه الآيات: ﴿**ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل لعلهم يتذكرون، قرآنا عربيا غير ذي عوج، لعلهم يتقون**﴾ «سورة الزمر/٢٧-٢٨».

لنتأمل في صفتي القرآن هنا والترابط بينهما، أي بين هاتين الصفتين: ﴿**عربيا غير ذي عوج**﴾.

فلقد اختار الله، من بين كل اللغات والألسنة، اللغة العربية لتكون الوعاء الأمين الذي يحمل الحقيقة الالهية الكونية القرآنية إلى الإنسانية كلها . ولابد أن ذلك تم لحكمة تتصل بطبيعة الرباط الوثيق بين الحقيقة القرآنية والحقيقة اللغوية العربية. ومدى تقبّل لغة العرب لحقائق القرآن ،إعجازه وقدرتها على تجسيد هذا الإعجاز وحدها بين مختلف لغات البشر وألسنتهم بحيث جاء القرآن يحكم الاندماج العضوي بين حقيقته الإلهية وصفته العربية قرآنا «غير ذي عوج» بل «قرآنا عربيا غير ذي عوج» بحيث جاءت صفته العربية، وكأنها طبيعة ثانية له، بعد طبيعته الإلهية المطلقة، وأصبح وصفه بالكمال (غير ذي عوج) مقترنا بوصفه العربي. بل إن هذا الوصف العربي يأتي ملتصقا بالقرآن قبل وصف الكمال - ولموضع كل كلمة في الإعجاز القرآني حكمة وغاية - وكأن العربية كصفة من صفات القرآن الجوهرية، جزء مكمل لكماله. وإذا كان الوحي، أو الروح القدس. هو الوسيلة الالهية التي أوصلت القرآن من الله إلى الرسول، فإن العربية، ستبقى بعد توقف الوحي وختام النبوة، هي الوسيلة الإلهية التاريخية الدائمة والمستمرة لتوصيل الحقيقة إلى سائر البشر. فهي تواصل الآن، في توصيلها القرآن وتعاليمه إلى كل عقل بشري، مهمة الوحي الأول التي تمت بتوقف الوحي وختام النبوة ووفاة النبي العربي وهذا مصداق قوله تعالى ﴿**إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون**﴾«سورة يوسف/٢».

فالعربية إذن - هي واسطة القرآن إلى كل عقل، واسطته الباقية ببقائه والخالدة بخلوده، وهذه حقيقة ملزمة لكل مسلم صادق مؤمن مخلص، عربيا كان أم غير عربي، إذ لا يمكنه أن يتقبل القرآن من حيث هو كتاب إلهي ويصد عنه من حيث هو قرآن عربي، فهذه الصفة الثابتة نص قرآني ملزم لاعتقاد المسلم، أيا كانت لغته، وقوميته، بحيث يصدق الحكم القائل إن مودة المسلمين للعرب من دلائل حسن إسلامهم، وكرههم للعرب مدعاة للظن في صدق ما يعلنون من

إسلام. وهذه حقيقة يؤكدها التاريخ العربي - الإسلامي على ضوء التيارات الشعوبية التي بدأت بالطعن في العرب وانتهت بالزندقة في الإسلام وتشويهه إذ كان ذلك هدفها البعيد في نهاية المطاف.

أردنا من هذا الاستطراد تبيان الصلة العضوية الوثقى بين الحقيقة واللغة التي تتجسّد فيها تلك الحقيقة، سواء كانت حقيقة كونية إلهية أو حقيقة إنسانية قومية، من منطلق الإشارة القرآنية إلى اختلاف الألسنة، وتعليق ذلك على الآيات القرآنية المتكررة بشأن صفة القرآن العربية ومدى عمقها ومغزاها من حيث انصباب الوحي القرآني في اللسان العربي دون سائر الألسنة.

أما «اختلاف الألوان» فهو تقرير لحقيقة وجود العروق والأجناس التي يتكون منها الجنس البشري. ومن العروق والأجناس تتفرع القوميات المختلفة بألسنتها المتعددة، فكل قومية في التحليل النهائي هي جنس معين بلغة معينة وهذا ما عنته الآية بعبارة: ﴿**واختلاف السنتكم وألوانكم**﴾.

ويجدر بنا أن نلاحظ أن هذا «الاختلاف» في الآية المذكورة من سورة الروم، يوازي في أهميته آية خلق السماوات والأرض التي هي من أعظم آيات الله، وأكثرها استمرارًا وديمومة وأعظمها في التدليل على براعة الخالق، حيث يسير التقرير القرآني على النحو الآتي: ﴿**ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم....**﴾«الآية».

فهذا (الاختلاف اللساني القومي)، إذن ليس بالظاهرة اليسيرة التي نمر بها مر الكرام ونغفلها أو ننكرها. وكيف نستطيع وهي تلي آية خلق السماوات والأرض - في صلب المنطوق القرآني الإلهي - وتستمد منها أهميتها، بل وبقاءها واستمرارها في واقع البشر مادامت السماء ومادامت الأرض.

وهذه اللمحة القرآنية تتوافق إلى حد بعيد مع ما قاله مفكرو القومية المحدثون من أن القومية ليست مرحلة عابرة في التاريخ،

وإنما هي ظاهرة من ظواهره الباقية، كيف لا وهي في مفهوم القرآن الكريم آية كآية خلق السماوات والأرض، يدعو الله البشر جميعا إلى التأمل فيها حيث يتبع ذكرها بقوله: **﴿إن في ذلك لآيات للعالمين﴾** وهذا ما يدعو للتعمّق في تقديرها كغيرها من حقائق الخلق.

فكيف يستطيع منكرو الحقيقة القومية من المؤمنين بالدين إغفال هذه الدعوة القرآنية الصريحة والإصرار على رفض القومية باعتبارها منافية للدين؟ وأي دين هذا الذي ينكر الحقائق البشرية الأساسية ولا يتعاطى معها؟

إنه ليس الإسلام قطعا، فالإسلام اعترف بالحقيقة الجنسية لدى الذكر والأنثى، ووضع من التشريعات والأخلاق ما ينظمها لا ما ينكرها ويرفضها كما فعلت الرهبنة المسيحية.

ولقد اعترف بنزوع النفس البشرية إلى التملك، فنظم الملكية في حدود المنفعة العامة ولم ينكرها كما فعلت الشيوعية.

ولقد شجع الإسلام ظاهرة الترابط والتكافل العائلي فرعى الأسرة كظاهرة اجتماعية وإنسانية إيجابية، ولم يدع قط إلى التحلل منها كما فعلت الأفلاطونية والبوهيمية.

فإذن على ضوء تعاطي الإسلام الإيجابي مع كل هذه الظاهرات الفردية والجماعية لماذا يصر البعض على القول بإن الإسلام يرفض الظاهرة القومية؟

أليست الظاهرة القومية حقيقة اجتماعية أكبر من حقيقة العائلة والعشيرة؟ فكيف يرفض الإسلام الظاهرة الأكبر ويقبل الظاهرة الأصغر؟ أليس انتماء الإنسان إلى قوم يوازي أهمية انتمائه إلى أسرة؟ ثم كيف يعترف الإسلام بملكية الإنسان لمال وعقار ويراعي ميله النفسي لهذه الملكية، ولا يعترف بملكية الإنسان لوطن قومي ولا يراعي ميله النفسي للانتماء إلى أهل لسانه ولونه في حدود هذا الانتماء وأبعاده النفسية والاجتماعية والثقافية؟

الإجابة عن هذه الأسئلة لا يتركها القرآن معلقة، بل تجد تواترها

في آيات كريمة أخرى، كلها تربط الحقيقة القومية بحقائق الحياة الكبرى والدائمة والثابتة.

قال تعالى: **﴿يا أيها الناس، إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾**«سورة الحجرات/١٣».

فحقيقة انقسام البشر إلى «شعوب وقبائل» أي حقيقة الرابطة الاجتماعية تتوازى في هذه الآية مع حقيقة انقسام الجنس البشري إلى ذكور وإناث، أي الحقيقة الجنسية التناسلية العائلية. وكما أن الله خلق «الثنائية» بين الذكر والأنثى لحفظ النوع البشري من خلال التزاوج والتناسل، فإنه خلق «التعددية» بين الشعوب والقبائل لتيسير غاية الانتماء الفردي للإنسان إلى جماعة طبيعية تحميه وتنمّي شخصيته، ثم لتحقيق غاية «التعارف» بين مختلف الجماعات في إطار الرابطة الإنسانية والرابطة الإلهية حيث يتقرر التمايز والتفاضل بين جماعة وأخرى بمدى اقترابها من المثل العليا، فيكون الخالق قد أوجد تعددية الشعوب والقبائل، بحكمة منه - وفعل «جعلناكم» فعل إلهي لاراد له - لتحقيق التعاون الإنساني (تعارفوا)، ثم التنافس، بدل الحروب والنزاعات - في الهدف السامي، هدف السبق إلى المثل العليا. **﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾**.

وهنا أيضا نجد الاتفاق تاما بين هذا التصور القرآني للعلاقات القومية وللتعامل بين القوميات، وبين التصور القومي الإنساني الذي يدعو إلى أن تكون العلاقات بين القوميات إنسانية وتعاونية وتنافسية في مجال الخير والقيم، وهذا ما تدعو إليه القومية العربية انسجاما مع جوهرها الروحي السماوي بعكس بعض الدعوات القومية الاستعلائية والعدوانية التي تدينها مختلف الأديان والفلسفات، والتي يحق للمؤمنين بالدين أن يرفضوها وحدها، بشرط ألا يعمموا هذا الرفض على النوع الآخر من القومية الذي تشير إليه الآية الكريمة التي استشهدنا بها من سورة الحجرات. ولعل مرجع الإشكال القائم

بين الدينيين والقوميين، وعندنا بالذات بين الإسلاميين والعروبيين، أن بعض مفكري القومية تحدثوا عنها باعتبارها «عقيدة»، قالوا «العقيدة القومية». وهنا موطن الخطأ. فالقومية ليست عقيدة لا بالمعنى الديني ولا الفلسفي، وإنما هي حقيقة اجتماعية تعبّر عن ظاهرة جماعية لمجموعة من البشر تربطهم اللغة والثقافة والأرض والمصلحة والشعور والماضي المشترك والمستقبل الواحد.

والإقرار بوجود هذه الجماعة وحقها في العيش المشترك هو بمنزلة التسليم بحقائق الأشياء في الحياة البشرية كحقيقة الجنس، وحقيقة التملك والعائلة... إلخ، ولا يمثل «عقيدة» ترقى إلى مستوى الدين والفلسفة.

ومن حق كل جماعة قومية، بعد الإقرار بوجودها، أن تعتنق من العقائد والفلسفات والنظم ما تراه حقا ومتلائما مع روحها وطبيعتها.

والدليل على الفارق بين «القومية» و«العقيدة» في التاريخ، أن قوميات عدة غيرت عقائدها من وثنية إلى سماوية، ومن رأسمالية إلى اشتراكية، ومن روحية إلى مادية دون أن تفقد صفتها القومية، وإن تشيعت بروح العقيدة.

فالأمة اليونانية هي الأمة اليونانية في عهدها الوثني والفلسفي وفي عهدها المسيحي، والأمة الألمانية هي الأمة الألمانية في قسمها الشيوعي وشطرها الرأسمالي، لا يلغي التقسيم العقائدي القائم حاليا حقيقتها القومية الثابتة. والأمة الروسية هي... هي في عهدها المسيحي القيصري وفي عهدها المادي الماركسي... إلخ.

ومن ناحية أخرى فإن انتشار عقيدة عالمية بين قوميات مختلفة لا يصهرها في بوتقة، فالأمة الأمريكية مسيحية والأمة الحبشية مسيحية، ومن الصينيين بوذيون، ومن الهنود بوذيون. ولماذا نذهب بعيدا: هل استعربت تركيا وإيران وباكستان وأندونيسيا وألبانيا باعتناقها الإسلام؟ أم هل قاربت العقيدة الماركسية بين القومية الروسية والقومية الصينية والحال بينهما على ما نراه من مجابهة

ونزاع؟

وأصحاب الرأي الذي ينكر كل هذه الحقائق، ويرى أن الإسلام متفرد بين الأديان والدعوات بالعمل على خلق «أمة» إسلامية واحدة تصهر القوميات وتلغيها، يستشهدون بالآية: **﴿إن هذه أمتكم أمة واحدة، وأنا ربكم فاعبدون﴾**«سورة الأنبياء/٩٢».

ولمناقشة هذا الأمر، يتطلب البحث دراسة أخرى، للتمييز بين ثلاثة مفهومات للأمة وردت في القرآن الكريم مختلفة ومتباينة، لا يسع تفصيلها المجال المحدد لهذه المقالة.

ويكفي أن نلاحظ أن القرآن الكريم استخدم تعبير «أمة» حتى بالنسبة لجماعات الحيوان والطير حيث قال: **﴿وما من دابة في الأرض، ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم، ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾** «سورة الأنعام/٣٨».

وهذا يدل على مدى خصوبة المفهوم القرآني لمصطلح «أمة» ولا يقصره على فهم واحد بعينه لمدلولها كما يذهب دعاة الأممية الدينية.

ومن تأمل في هذه الآية يرى أن تعدد الأنواع حقيقة ثابتة يؤكدها القرآن، ليس على صعيد البشر فحسب، وإنما في الطبيعة أيضا، مما جعل التعدد القومي امتدادا لتعدد طبيعي وكوني أشمل. وإلى مزيد من الحوار.

ابن خلدون وسيطًا
بين العروبيين والإسلاميين *

أتمنى على العروبيين والإسلاميين، على القوميين والدينيين، أن يوقفوا جدلهم الشهير الذي لا ينتهي ويعطوا أنفسهم، على الجانبين، لحظة تأمل، ويقرأوا معنا بقلب مفتوح وفكر هادئ الأسطر التالية من «مقدمة ابن خلدون» ليكتشفوا أن القضية التي يعتركون حولها بلا نتيجة، قد «حلها» الرجل قبلهم، وقبلهم بستة قرون، وأنه قد حلها لصالحهم جميعا أي لصالح المعسكرين المتناحرين معا، وأعطى كل ذي حق حقه، وحدد لكل وظيفة دورها بتآلف ودون تنازع. والقوم المتنازعون لا يدرون ولا يحاولون أن يصلوا إلى لب المسألة... رغم أنهم جاءوا بعد صاحب الحل بستة قرون، ورغم أنهم متفقون على ضرورة إحياء تراثه والسير على نهجه!

ولكن أي إحياء لتراث ابن خلدون؟ وأي سير على نهجه؟ إذا لم يدرك العروبيون والإسلاميون من أبناء هذه الأمة لب تحليله، وجوهر معالجته للقضية التي حولها وعليها يتقاتلون؟!

إذن لنقرأ معا، بهدوء، الأسطر التالية من مقدمة ابن خلدون:

تحت عنوان «في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم» يقول ابن خلدون: «إن كل أمر نحمل عليه الكافة فلا بد له من العصبية. وفي الحديث الصحيح «ما بعث الله نبيا إلا في منعة من قومه»، وإذا كان

* العربي - العدد ٢٩٢ - مارس ١٩٨٣.

هذا في الأنبياء وهم أولى الناس بخرق العوائد فما ظنك بغيرهم «أن لا تخرق له العادة في الغالب بغير عصبية».

ويقول عن الدينيين الذين لا يدركون أهمية رابطة العصبية في نجاح الحركات السياسية: «ومن هذا الباب أحوال الثوار القائمين بتغيير المنكر من العامة والفقهاء فإن كثيرا من المنتحلين للعبادة وسلوك طرق الدين يذهبون إلى القيام على أهل الجور من الأمراء ويعرضون أنفسهم في ذلك للمهالك. وأحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها ويهدم بناءها إلا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر، كما قدمنا، وهكذا كان حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب، وهم المؤيدون من الله بالكون كله لو شاء، لكنه أجري الأمور على مستقر العادة والله حكيم عليم».

ما أشبه الليلة بالبارحة، كأن الرجل يشخّص الأوضاع العربية الإسلامية اليوم، ويأسى لهذه القطيعة بين المثل الدينية والقانون الطبيعي الذي قرره الله.

ولكن لنبق حيث نحن مع نصوص المقدمة، فلايزال فيها الكثير من الحكمة لسائر الأطراف المعنية!

بعد أن يقدم ابن خلدون أمثلة على إخفاق حركات الفقهاء والصوفية،

التي لم تعتمد على عصبية طبيعية اجتماعية يخلص إلى التذكير والتحذير من سلوك طريق التهلكة دون بصيرة واقعية: «وأمثال ذلك كثير، والغلط فيه: من الغفلة اعتبار العصبية في مثلها» - أي إغفال دور الرابطة الطبيعية الاجتماعية في مثل هذه الحركات.

ثم ينتقل ابن خلدون إلى تقرير «الوجه الآخر» من هذه الحقيقة، بعد أن قرر وجهها الأول، بمنهجه المتكامل في النظر دائما إلى وجهي المسألة (وهو المنهج الذي يفتقر إليه العقل العربي العام في الأغلب حتى يومنا هذا رغم أنه أنجب مفكرا في مستوى ابن خلدون).

يقول تحت عنوان: «إن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة العصبية التي كانت لها في عددها» موضحا كيف تسمو القيم الروحية بالرابطة الاجتماعية الطبيعية الموجودة والقائمة أصلا وكيف توجهها إلى الطريق الإنساني السليم، «ذلك أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية، وتفرد الوجهة إلى الحق فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم، وهذا وقع للعرب في صدر الإسلام في الفتوحات..».

ويؤكد تضافر العاملين معا، العامل الطبيعي الاجتماعي والعامل الروحي - اللذين يراد اصطناع حرب أهلية غير مبررة بينهما اليوم - فيقول: «والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة. وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه». قال تعالى: «لو أنفقت ما في الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم».

وسرّه أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا حصل التنافس ونشأ الخلاف، وإذا انصرفت إلى الحق، اتحدت وجهتها، واتسع نطاق الكلمة لذلك، «فعظمت الدولة».

ذلك أن الرابطة الطبيعية الاجتماعية التي يطلق عليها ابن خلدون مصطلح «العصبية» تكون في الحقيقة بمنزلة «الوعاء» الذي يفتقر إلى «محتوى» يملأه. وطبيعة هذا الوعاء تتعدد بطبيعة ذلك المحتوى الجوهري الذي ينطوي عليه، كانطواء الجسد بلا روح مادة ساكنة،

والروح بلا جسد لا تحقق لها في عالم الطبيعة البشرية.

وما ذلك المحتوى الجوهري الذي يعطي الرابطة الطبيعية حيويتها المهذبة المتسامية في نظر ابن خلدون، سوى القيم الروحية التي تكون وازعا لعصبية الأمة ومرشدا لحافزها القومي، لأن هذا الوازع يكون على حد قوله مزيلا: «للغلظة والأنفة، ومذمومات الأخلاق» ودافعا الأمة إلى الأخذ بمحمودها، فتتألف كلمة القوم لإظهار الحق.. ويتم اجتماعهم، ويحصل لهم التغلب».

ويجدر بنا هنا أن نتوقف للتأمل بعناية في مصطلح «العصبية» الذي يستخدمه ابن خلدون والذي يعتبر قضية محورية وركنا أساسيا في مذهبه الفكري وفلسفته التاريخية:

لا يستخدم ابن خلدون هذا المصطلح بمعناه الشائع، أي معنى التعصب للأنساب والتفاخر بالأحساب الذي كان شائعًا بين قبائل الجاهلية والذي نهى عنه النبي العربي بقوله: ليس منا من دعا إلى عصبية.

فابن خلدون يشير في سياق مقدمته إلى أنه لا يقصد هذا المعنى الظاهري للكلمة، وإنما يعالج مفهوما أعمق لها، نستطيع إيضاحه بلغتنا المعاصرة: على أنه الرابطة الاجتماعية الطبيعية التي تجمع بين مجموعة متجانسة من البشر بصلة الولاء وتدفعهم جميعًا إلى الحركة والفعل والبناء والدفاع عن النفس ضد عدوان الغير.

وهذه الصلة أو الرابطة - في نظره - ليست مصطنعة ولا عابرة ولا مذمومة وإنما هي خليقة ركبها الله سبحانه في طبائع البشر وجعلها قاعدة المجتمع، ومحرك التطور التاريخي، ووعاء الدعوات الدينية التي بعث بها الله لهداية البشر، ومعنى ذلك أن هذه الصلة الطبيعية ليست نقيضا للدعوة الدينية وليست بديلا عنها، وإنما هي «المادة» الطبيعية الحاملة لقيمها ورسالتها، والقوة التاريخية الاجتماعية المجسدة لمثلها وروحها في السياق التاريخي العملي، بما يتفق مع المقولة الشهيرة: العرب «مادة» الإسلام، أي أن الرابطة الطبيعية الاجتماعية العربية هي

«مادة» الدعوة الإسلامية الروحية وقوتها المادية المحركة لقيمها ومثلها في مجرى التاريخ الواقعي، أو كما يستشهد ابن خلدون من الحديث النبوي الصحيح: «ما بعث الله نبيا إلا في منعة من قومه».

فالرابطة البشرية الطبيعية التي لا تستغني عن التسلح بها حتى دعوات الأنبياء المؤيدين من الله تعالى بالكون كله هي - إذن - هذه «المنعة القومية» التي نراها أصدق تعريف وأدقه للمصطلح الخلدوني في «العصبية».

والواقع أن أسلوب ابن خلدون، على علميته ودقته، لم يسلم من بعض المزالق في انتقاء المصطلحات، حيث استخدم مصطلح «عرب» - كما أوضحنا في مقالة سابقة - وهي بقصد «الأعراب» واستخدم هنا مصطلح «عصبية» وهو يعني مفهوما أقرب ما يكون إلى «القومية» وعذره أن هذا التعبير لم يتقرر بعد في زمنه للدلالة على الرابطة الاجتماعية الطبيعية بين المجموعات البشرية المتجانسة، كما أنه كان ظاهرة فردية غير مسبوقة في نطاق الفكر الاجتماعي العربي والعالمي عندئذ، ولم يكن ثمة مناخ فكري عام تحددت من خلاله المصطلحات والمفهومات العلمية الاجتماعية لينتقي منها ابن خلدون ما يلائم معانيه ومقاصده.

غير أن هذا لا يقلل إطلاقا من خطورة وأهمية السبق الفكري الذي حققه ابن خلدون باكتشافه لدور الرابطة القومية في التاريخ بعامة، ودورها الحيوي في نشر الرسالات الدينية بخاصة، من خلال طرحه لمفهوم العصبية كمحرك تاريخي. والعصبية، إذا تجاوزنا مفهومها الجاهلي، هي تعبير لغوي صريح يتناسب وصراحة عالم التاريخ والاجتماع في وصفه للطبائع البشرية الواقعية، حيث يكون التعصب، أي الحماسة القوية والولاء الشديد، للرابطة الجامعة بين الوحدات الاجتماعية من قبائل وشعوب وأمم، وقد كان ابن خلدون دائما ذلك العالم الاجتماعي الواقعي الذي يسمي الأشياء بأسمائها دون غضاضة.

ونحن لو تتبعنا إشارات ابن خلدون لم يكن يتحدث عن عصبية

عشائرية أو قبلية فحسب وإنما - أيضا - عن تطور هذا المفهوم وارتقائه إلى أن تحرر من رابطة النسب والقرابة بالدم، وأضحى ولاء شعوبها لمجموعة أكبر، تضم مجمل تلك القبائل والعشائر التي تشكل أمة واحدة.

وهو كعالم اجتماع واقعي يرى أن هذه الصلة بدأت في الأصل كصلة رحم وصلة نسب دموي طبيعي، وهو يقرر منذ بداية شرحه لمفهومه في العصبية إن «صلة الرحم طبيعي في البشر» وأن هذا هو منشأ تلك العاطفة الجماعية التعاونية التي نلمسها بين أفراد الأسرة ثم العشيرة والقبيلة، وإن نزعة التعاطف الجماعية هذه: «نزعة طبيعية في البشر منذ كانوا»... (أي أنها - في نظر ابن خلدون على الأقل - ليست اختراعا أوربيا .. وليست بدعة من بدع الحضارة الحديثة!).

ويقرر ابن خلدون أن هذا النسب السلالي أو الدموي لا يبقى على حاله من النقاء وعدم الاختلاط، وذلك بسبب التزاوج والتصاهر والتفاعل بين العناصر البشرية المتخالطة فيتحول تدريجيا بفعل هذا الانصهار من رابطة نسب سلالي إلى رابطة نسب شعوري نفساني يقوم كما يقول بالنص على صلة: «الولاء».. وأي ولاء هذا غير الولاء القومي الذي يربط اليوم بين المجموعات البشرية المتجانسة؟

على أي حال لا يدعنا ابن خلدون نخمن ونستنتج الأمور استنتاجا، ولا يترك كلمة - الولاء - مجردة، بل سرعان ما يصف هذه الرابطة الجديدة المتولدة من رابطة النسب القديمة بأنها تحديدا «اللحمة الحاصلة من الولاء» - بما يعطي مفهومه معنى الالتحام والتلاحم بين مجموع الأمة، وذلك جوهر الرابطة القومية في حقيقة الأمر.

ويضيف إلى ذلك أن هذه «اللحمة الحاصلة من الولاء» تبلغ من القوة وعمق الأثر في حياة الجماعة بحيث تصبح «مثل لحمة النسب أو قريبا منها» - أي أنها تؤدي وظيفتها الأصلية في صهر عناصر الأمة ودفعها إلى التناصر والتكاتف مجتمعة.

ويبلغ فكر ابن خلدون ذروته في معالجته هذه القضية عندما يتخطى نهائيا إطار المفهوم العشائري القبلي إلى المفهوم القومي، فيقرر بوضوح

وجلاء: «أن النسب (العشائري) أمر وهمي لا حقيقة له، ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام».

وهذا يتفق تماما مع ما يذهب إليه علماء القومية المحدثون من أن شعور الأمة الواحدة بتحدرها من نسب قديم واحد مشترك هو مسألة نفسية أكثر مما هي بيولوجية عرقية، وأن «وظيفة» هذا الشعور بالتحدر من نسب مشترك هو تقوية الصلة النفسية التعاطفية بين مجموع الأمة لتتضافر على تحقيق أهدافها المشتركة، وهي مترابطة متلاحمة، بغض النظر عما إذا كان ذلك الشعور بالانتساب المشترك حقيقيا أم اعتباريا. فوظيفة ذلك الشعور أو «نفعه» حسب تعبير ابن خلدون: «إنما هو في هذه الوصلة والالتحام» بين أفراد المجموع. ومادام أنه يحقق هذه الوظيفة الحية في حياة الأمة، فليس مهما بقاء النسب القديم على حاله أو تحوله بحكم التخالط إلى وشيجة جديدة

وهذا ينطبق تماما على تطور الأمة العربية التي تطور نسبها القديم بحكم اختلاط القبائل العربية بسكان الأقاليم العربية الأخرى وتداخلت أصولها بحيث أصبحت الرابطة العربية هي هذا الشعور المشترك بالانتماء أو هذه: «اللحمة الحاصلة من الولاء» بما يتجاوز الأنساب العشائرية القديمة.

فهذه الأنساب قد صبت في الرافد الكبير وانصهرت في بوتقة مشتركة، بعد أن كانت حسب تعبيره «بيوتات متفرقة وعصبيات متعددة، فلا بد من عصبية تكون أقوى من جميعها تغلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى».

وأي منصف يصل إلى هذا الموضع من فكر ابن خلدون فلا يرى فيه إرهاصا بالظاهرة القومية وسبقا لتلمس بداياتها وجذورها. وأي شيء في الحياة البشرية أقرب إلى هذه «العصبية الواحدة الكبرى» من الرابطة القومية التي تغلب العصبيات المتفرقة المتعددة وتستتبعها وتلحمها في لحمة واحدة أكبر منها؟

وكما رأى مؤرخو القومية أن هذه «العصبية الواحدة الكبرى» تستلزم

قيام سلطة سياسية مركزية كتعبير عن وحدة عناصر الأمة وانصهار قواها المتعددة المستقلة سابقا في كيان متحد برياسة واحدة، فإن ابن خلدون يصف هذه الظاهرة أيضا ويربط بين نشوء العصبية الكبرى والتوحد السياسي المركزي بما يوحي أنه مدرك لحتمية الوحدة السياسية كنتيجة لنشوء الكيان القومي المشترك.

يقول: «إن العصبية العامة للقبيلة هي مثل المزاج للمتكوِّن. والمزاج إنما يكون عن العناصر. وقد تبين في موضعه أن العناصر إذا اجتمعت متكافئة فلا يقع منها مزاج أصلا، بل لا بد أن تكون واحدة منها هي الغالبة على الكل حتى تجمعها وتؤلفها وتصيرها عصبية واحدة شاملة لجميع العصائب، وهي موجودة في ضمنها وتلك العصبية الكبرى إنما تكون لقوم أهل بيت ورياسة فيهم ولا بد أن يكون واحد منهم رئيسا لهم غالبا عليهم، فينفرد بذلك المجد بكليته، وقد يتم ذلك للأول من ملوك الدولة، وقد لا يتم إلا للثاني والثالث على قدر ممانعة العصبيات وقوتها، إلا أنه لا بد منه في الدول، سنة الله التي قد خلت في عباده..».

ويجدر بنا أن نلاحظ هذه اللغة العلمية التي يستخدمها ابن خلدون في وصف تكون المزاج القومي (العناصر - المتكون - المزاج) وكأنه عالم كيميائي. ولا غرابة، فهو مؤسس علم الاجتماع، وهو الذي أنزل الفكر الاجتماعي من سماء اليوتوبيا (جمهورية أفلاطون - مدينة الفارابي الفاضلة) إلى أرض الواقع التاريخي وصيره علما منهجيا يستقري الوقائع لا الرغائب المثالية.

ثم إن هذا الإدراك اليقظ في الربط بين حتمية السلطة المركزية الواحدة ونتيجة التوحيد القومي، يسبق ظهور الملوك القوميين الموحدين في فرنسا وبريطانيا والأمم الأوربية الأخرى الذين قهروا عصبيات الإقطاعيات وصهروها في كيان واحد وكانوا «رموز» هذه الرابطة الجديدة.

وقد استطاع ابن خلدون استنباط هذا القانون من فهمه لجذور الظاهرة القومية التي انعكست في تاريخ الإسلام بقيام «دولة العرب

الإسلامية» و«دولة الفرس الإسلامية» و«دولة الترك الإسلامية» وهي المصطلحات التي استخدمها في التعبير عن دور كل قومية من القوميات الإسلامية في إنشاء دولتها، ثم انحلال هذه الدولة لتحل محلها دولة أخرى لقوم آخرين ضمن السياق العام لتاريخ الإسلام.

وهو يربط هنا، بوضوح أيضا، بين عمر كل دولة قومية وبين قوة «العصبية» التي تقوم عليها: «لأن عمر الحادث - كما يقول - من قوة مزاجه. ومزاج الدول إنما هو بالعصبية. فإذا كانت العصبية قوية كان المزاج تابعا لها وكان أمد العمر طويلا، وانظر ذلك في دولة العرب الإسلامية كيف كان أمدها أطول الدول» وهو يقارب هنا مفهوم «الحيوية القومية» التي تمثل قوة الدفع في أعمار الأمم والدول.

وبنظرة شاملة تتخطى الأسر والعشائر والأنساب، يرى أن بني أمية، وبني العباس ،وبني أمية في الأندلس، يمثلون جميعا ما أسماه: دولة العرب الإسلامية، التي يحدد لانحلالها تاريخا واحدا يشمل مختلف أسرها الحاكمة، فيقول: «ولم ينقص أمر جميعهم إلا بعد الأربعمائة من الهجرة».

وهو يرى في ظهور الخلفاء الموحدين للدولة من بني أمية وبني العباس مظهر «العصبية الكبرى» التي استدعت ظهور الرياسة الواحدة، لقيادة «دولة العرب الإسلامية» باعتبار ذلك - حسب قانونه - السلطة المركزية للأمة الواحدة: «أمرا لا بد منه في الدول».

ثم يعقب على ذلك: «فلم يزل الملك في أعقابهم إلى أن انقرضت دول العرب بأسرها...».

وابن خلدون يتحدث في زمنه عن انقراض «دولة العرب بأسرها» بينما هنالك دول عديدة قائمة في العالم العربي والإسلامي تقودها قوميات أخرى كالبربر والترك وغيرهم، دون أن يرى في هذه استمرارا لتلك. وهذا يعني أنه لم ينظر للتاريخ الإسلامي نظرة مثالية تعتبر دوله المتتالية استمرارا لدولة إسلامية واحدة يحكمها الدين، وإنما نظر إلى ارتباط تلك الدول بالقوميات التي أقامتها، فاعتبر «دول العرب» منقرضة،

رغم استمرار الدول الإسلامية في حكم العالم العربي، ونظرا إلى خصائص كل دولة من خلال خصائص الأمة القومية التي أقامتها، ثم نظر إلى الدول في مجموعها من زاوية الاستمرار الإسلامي والمثل الدينية العامة التي تفاعلت معها كل أمة قومية، وكل دولة قومية بطريقتها الخاصة وأسلوبها المتميز، وبطابعها الحضاري الخاص المتأثر بروحها القومية حيث: «تنتقل الحضارة - كما ينص - من الدول السالفة إلى الدول الخالفة فانتقلت حضارة الفرس للعرب من بني أمية وبني العباس، وانتقلت حضارة بني أمية بالأندلس إلى ملوك المغرب من الموحدين وزناتة.. وانتقلت حضارة بني العباس إلى الديلم ثم إلى الترك، ثم إلى السلجوقية ثم إلى الترك المماليك بمصر، والتتر بالعراقين..»، وهكذا تتحدد عصور الحضارات والدول بدخول أقوام جدد، وعصبيات جديدة إلى ساحة التاريخ، مع أن هؤلاء الأقوام يدينون جميعا بديانة واحدة، ولكن العبرة في طبيعة الأمة القومية التي تحمل رسالة هذه الديانة - وكيف تتفاعل مع مثلها وتعطيها بالمقابل من روحها.

مرة أخرى مع ابن خلدون في موضع آخر حول هذه المسألة الدقيقة في فكره: «ثم جاء الإسلام بدولة مضر فانقلبت تلك الأحوال أجمع (أي الأحوال السابقة للدولة) انقلابة أخرى.. ثم درست دولة العرب، وصار الأمر في أيدي سواهم من العجم مثل الترك بالمشرق، والبربر بالمغرب والفرنجة بالشمال، فذهبت بذهابهم أمم، وانقلبت أحوال وعوائد نسي شأنها وأغفل أمرها».

فانقلاب «الأحوال والعوائد» راجع إذن إلى تحول الأمر من العرب إلى الترك والبربر.. أي لعامل الاختلافات القومية، ثم لاحظ أن ابن خلدون يضع الفرنجة، وهم غير مسلمين، في مستوى العجم والترك من المسلمين، ويضع العرب مقابل هؤلاء جميعا في الكفة الأخرى في مجال تدليله على أن تغير الأحوال وانقلاب العوائد مرجعه في التحليل النهائي إلى حلول أقوام محل أقوام وعصبيات محل أخرى، وليس لمجرد تغير الديانة أو استمرارها.

نعتقد أن في ذلك ما يكفي للتدليل على أن ابن خلدون قد أعطى العامل القومي - سواء كان عاملا طبيعيا اجتماعيا تاريخيا - أهميته ودوره المشروع.

ولا بد من التذكير بأن ابن خلدون كان فقيها أيضا وكان قاضيا من قضاة المالكية، التي تعتبر من المذاهب السنية المحافظة، وأنه قد تولى أرفع منصب قضائي في الإسلام، حيث أصبح قاضي القضاة بمصر وهذا المنصب لا يتولاه إلا من كان تبحره في الفقه لا يعلى عليه وكانت عقيدته الدينية وسلوكه الديني - أيضا - فوق مستوى الشبهات ثم إن ابن خلدون، لرسوخ إيمانه الديني الأصولي، قد هاجم الفلاسفة الميتافيزيقيين في الإسلام كالفارابي وابن سينا، واتفق مع الإمام الحافظ حجة الإسلام الغزالي في تخطئة الفلسفة التي تتعاطى بما وراء الوجود وبالميتافيزيقيا وبالغيبيات، باعتبار أن هذه الأمور من اختصاص الدين لا من اختصاص العقل. أما العقل فمجاله الطبيعي دراسة التاريخ وعلم الاجتماع وعلوم المنطق والرياضيات والفيزياء، أي باختصار العلوم العملية الداخلة في نطاق التجربة الإنسانية وقدرات العقل الإنساني.

كل ذلك يعني أن ابن خلدون قد استطاع أن يجمع ويوفق بين إيمانه الديني الراسخ، وعلمه الديني الواسع، وبين أفكاره العلمية الاجتماعية التقدمية في العامل القومي والعامل الاقتصادي ونحوهما دون أن يجد - لأصالته في الجانبين - أن أحدهما ينقص الآخر، أو يخالف الآخر.

فلماذا يتوهم السلفيون اليوم أنهم نقيض التقدميين؟ ولماذا يضع التقدميون أنفسهم في مناقضة السلفيين؟! وهذا ابن خلدون الفقيه الديني، والمفكر العلمي يقف جسرا متينا واصلا بين الضفتين، ومن عمق التراث العربي الإسلامي وعلى ذروة من ذراه الشاهقة؟

وليرسخ في قناعتنا جميعا، من الجانبين، أن أي إنقاذ لن يتم مادام الجسر مقطوعا بين الاتجاهين، الضروريين معا، والمتكاملين معا: هذا زمن المصالحة التاريخية أو الفناء المشترك!

فلا إسلام دون عروبة، ولا عروبة دون إسلام.

القومية عامل قررته السنة الكونية الإلهية في واقع البشر، ولكنها ليست دينا وليست عقيدة. ولا يمكن أن تعبد ذاتها، أو تؤله ذاتها، بل عليها أن تبحث عن عقيدة تلائمها، وقيم روحية تتسق مع جوهرها في الصميم، ومع «رسالتها» في التاريخ.

والقومية العربية، بعد أن تؤكد ذاتها كواقع طبيعي واجتماعي فليس لها غير الجوهر الإسلامي تستقي منه إيمانها ونظمها ومحتواها الصلب المتين، علما بأن الجوهر الإسلامي من العمق والسعة والخصوبة، بحيث يتقبل مختلف الاجتهادات المخلصة، والصيغ المتعددة المتجددة.

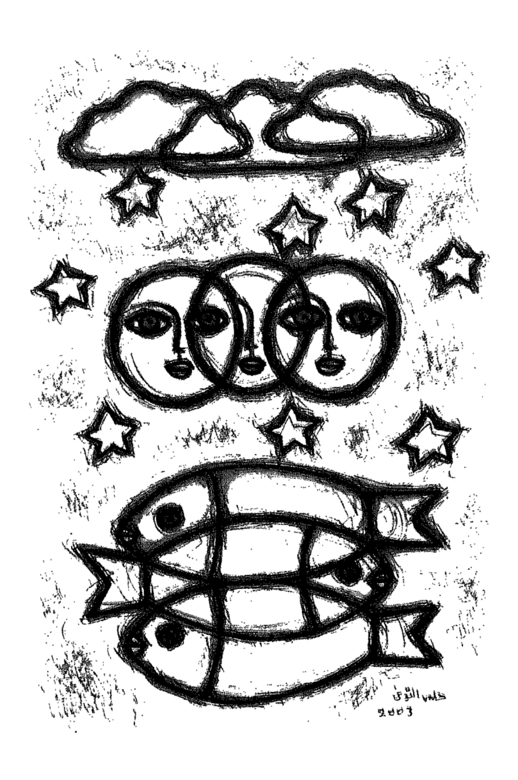
والدعوة الدينية الأصيلة، لا بد لها من البحث عن منعة قومية تتلاءم معها وإلا ظلت أحلاما ومثلا بعيدة عن الواقع. وإنكارها للحقيقة القومية على الأرض العربية لن يقرب من ساعة انتصارها، بل سيجعلها غريبة وعلى تناقض مع القانون الطبيعي الذي وضعه الله في واقع الجماعات الإنسانية، كما علمنا المعلم الكبير ابن خلدون.

ومرة أخرى وأخيرة: «إن الشرائع والديانات وكل أمر يحمل عليه الجمهور فلا بد فيه من العصبية، إذ المطالبة لا تتم إلا بها .. فالعصبية ضرورية للملة وبوجودها يتم أمر الله منها».. هذا من ناحية.

من الناحية الأخرى: «إن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية في نبوة، أو ولاية، أو أثر عظيم من الدين على الجملة».

فهل وصلتنا «الرسالة» الخلدونية بوجهيها؟ أم لا نزال في ريب من أمرنا؟

يعني بلغة عصرنا: القومية ضرورية للدين! «وبوجودها يتم أمر الله منها» أي أن هذه القومية أمر إلهي - في حدود دورها - كالدين في حدود دوره. فهل ندرك مغزى الأمر الإلهي في الجانبين وعلى الوجهين؟



المحور الثالث

أحاديث في الأدب والثقافة

- أدب البحرين الحديث
- الدمعة والابتسامة في أدب القصيبي
- خليل حاوي في ذكراه السّادسة
- محكية عربية جديدة في لحظة الولادة

أدب البحرين الحديث *



كل أدب من آداب الدنيا يمتاز بنزعات وخصائص تعطيه شخصيته وتميزه عن غيره من الآداب، خاصة إذا كان ذلك الأدب أصيلا ونابعا من جوهر إنساني خصب.

وفي مكنة الدارس لأدب البحرين الحديث - بصفة خاصة، وفي الشعر خاصة - أن يلمح فيه مجموعة من الخصائص المتلازمة التي تكون في مجموعها الصفة الجوهرية الدالة على روح الشعب والوطن، المعبرة عن شخصيتهما الحضارية، وعن مناقبهما الخلقية، وتطلعاتهما وأشواقهما.

وليس معنى ذلك أن هذه الخصائص والنزعات لا توجد في آداب أخرى فهي موجودة بشكل متفرق في آداب عديدة، ولكن انصهارها جميعا في أدب البحرين بصورة منسجمة واحدة هو الذي يجعل منها معبرة عن المحتوى الموضوعي والصفة الأساسية للأدب العربي في البحرين.

وإذا أردنا أن نجمل النزعات والخصائص المميزة لأدب البحرين وجدناها تنحصر في ظواهر ست هي:

١- شعور الغربة والحنين إلى الوطن.

٢- العناية بتصوير الأجواء المحلية.

* العربي - العدد ١٣١ - أكتوبر ١٩٦٩.

٣- حس الالتزام والمشاركة الاجتماعية.

٤- النزعة القومية العربية الراسخة.

٥- نزعة التحرر الفكري والتأمل الفلسفي.

٦- النزعة الإنسانة المتسامحة.

والحقيقة أنه لا بد من عوامل موضوعية في المكان والأرض وعوامل ذاتية في الشعب والأفراد أدت إلى ظهور تلك النزعات والخصائص. وهذه العوامل - كما نعتقد - تتلخص فيما يلي:

١- إن شعب البحرين شعب تجاري بحري ينزع إلى الحركة والهجرة. فبلاده صغيرة لا تسع دوما طموح أبنائها، والمتتبع لتاريخ الهجرات في مناطق الخليج سرعان ما يلاحظ كثرة العائلات البحرانية في العراق وشرق الجزيرة العربية، وهذه العائلات تستطيب المقام في مواطنها الجديدة ولكنها لا تفقد حنينها لوطنها الأول، أضف إلى ذلك أن وجود جاليات أجنبية في هذه المنطقة من الخليج العربي يخلق ردة فعل نفسية لدى أهلها بالوجل والجفاء والحذر تجاه ما قد يطمح إليه المهاجرون غير العرب من أطماع ونوايا، وهذا يسبب للمواطنين المقيمين نوعا من الشعور «بالغربة الداخلية». ثم إن الأدباء لا ينالون عادة ما يستحقون من تقدير في البلاد

البادئة بالنمو ثقافيا، كل تلك العوامل الذاتية والموضوعية تتفاعل لتخلق ظاهرة الغربة لدى الأديب الحساس، غير أن الشاعر المنعزل أو المغترب سرعان ما يتعلق بوطنه نفسيا فيتشوق إلى مرابعه ويحن إليه، وهكذا يتحد شعور الاغتراب بشعور الحنين الدائب إلى الوطن ليكوّنا النزعة الأولى التي أشرنا إليها.

٢- والشاعر المتشوق إلى وطنه يتلذذ دوما بوصف مرابعه ومناظره ومعالمه فهو يصف النخيل ويتشوق إليها، ويتحدث عن البحر ويتوق إلى نسائمه، وهكذا تتولد النزعة الثانية ألا وهي شدة العناية بتصوير الأجواء المحلية.

٣- ارتبط ظهور الشعر الحديث في البحرين بالدعوة الإصلاحية والنهوض الثقافي والاجتماعي. وليس من قبيل المصادفة أن نلاحظ أن أوائل الشعراء في العصر الحديث كانوا على صلة وثيقة بالحركة الاجتماعية التعليمية الإصلاحية.

فالشيخ إبراهيم بن محمد الخليفة، كبير أدباء البحرين في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، كان إلى جانب صفته الشعرية نائبا لرئيس مجلس التعليم في البلاد. والشاعر عبدالله الزايد، بالإضافة إلى نشاطه الأدبي الصرف، كان سكرتيرا لأول ناد تأسس في البحرين ومؤسسا لأول جريدة ظهرت في البلاد.

وكذلك الشاعر عبدالرحمن المعاودة قرن العمل الأدبي بالنشاط التربوي فأسس مدرسة أهلية وأشرف عليها بنفسه سنين عديدة. وينطبق هذا القول على وضع الأستاذ إبراهيم العُريض الذي بدأ عمله في البحرين بإنشاء مدرسة خاصة.

لذلك ترسخّت في أذهان النّاس في البحرين العلاقة بين الشعر والإصلاح الاجتماعي، فتراهم لا يطربون للشعر إلا إذا دعاهم لإصلاح، أو أثار فيهم نزعة وطنية قومية، أوحثّهم على مشروع خيري، أوعبر عن رأيهم وانتقاداتهم في أمر من الأمور العامة.

وعلى أساس هذه الظاهرة يمكن أن نفسّر شعبية الشعراء

الاجتماعيين والقوميين، كما يمكن أن نعلل خفوت شهرة الأدباء الآخرين من الذين يتجهون إلى نواح جمالية خالصة - حتى ولو أبدعوا وحلّقوا فيها.

وهكذا فالإنسان العربي في البحرين لا يقدر الشعر إلا إذا جاءه ملتزما اجتماعيا أو قوميا محددا، وهذه الظاهرة تدفع الشعراء إلى مزيد من المشاركة الاجتماعية والقومية، حتى ولو جاء ذلك - أحيانا - على حساب القيم الفنية الخالصة.

٤- تمثل منطقة البحرين والخليج أقصى امتداد للأرض العربية في الشرق فهي على هذا الأساس «خط الدفاع الأول» عن الوطن العربي ضد التيارات الشعوبية والمؤثرات الهجينة المتسربة من بعض مناطق آسيا، لذلك كان من الطبيعي أن يتشدد عرب المنطقة في تمسكهم بعروبتهم وبطابعهم العربي الأصيل وبنزعتهم القومية المتأصلة، فتراهم يفاخرون بالمجد العربي ويطالبون بالحفاظ على الكيان القومي ويتغنون بالوحدة والتضامن والتماسك - وما الشعراء والأدباء في كل ذلك إلا لسانهم الناطق المبين.

لذلك، نجد شعر البحرين سجلا وافيا لأحداث العالم العربي ونكباته، من قضايا الوحدة والاتحاد، إلى مسائل الإصلاح والنهوض، إلى مآسي الأراضي السليبة، ويندر جدا أن تجد شاعرًا من البحرين لم يعالج تلك الموضوعات بشكل أو بآخر من الزايد إلى المعاودة إلى أحمد الخليفة إلى غازي القصيبي إلى قاسم الشيراوي.

ولقد أملت النزعة العربية على كبير شعراء البحرين الأستاذ إبراهيم العريض خير أعماله الأدبية. فملحمة «قبلتان» ما هي إلا تعبير عن الاعتزاز بالمجد العربي الذي تمثل أبهج ما تمثل في التاريخ الأندلسي، وملحمة «أرض الشهداء» ليست سوى أعمق ردة فعل قدمها شعر البحرين العربي الحديث تجاه نكبة العرب الكبرى في فلسطين.

وهكذا تساير النزعة القومية العربية حس الالتزام والمشارك

لتكونا معا أبرز خاصية في أدب البحرين الحديث.

٥- غير أن النزعة القومية لدى شعب البحرين وأدبائها لا تتخذ طابع التعصب والانغلاق، فالإنسان العربي في منطقة البحرين والخليج يقف بحزم تجاه المؤثرات بيد، ويتقبل باليد الأخرى التأثيرات الحضارية الطيبة الخيرة المسالمة، والتيارات الفكرية البناءة، وكل جديد مفيد بغض النظر عن جنسه ومصدره. ومجتمع البحرين الحديث يعكس تقبل الإنسان العربي في البحرين للألوان الحضارية المستحبة الآتية من المجتمعات الأوربية والمجتمعات الآسيوية الشرقية. وإذ يعكس مجتمع البحرين كل ذلك فإنما يبدو مخلصا لطبيعته الأصيلة كشعب بحري تجاري عربي أخذ من العروبة روحها السمحة، وأخذ من البحر انفتاحه ومن التجارة مرونتها وذكاءها. أضف إلى ذلك أن تعدد العناصر وتنوع المعتقدات الدينية والآراء الاجتماعية (في نطاق عروبة البلاد وإيمانها الإسلامي) خلق مناخا يساعد على التحرر الفكري والنظر الفلسفي. وهكذا تتولد هذه النزعة الخامسة من نزعات أدب البحرين الحديث. والحق أنها نزعة جديرة بالتأمل والعناية في هذه المنطقة من شبه الجزيرة العربية حيث يسود اتجاه هو أقرب إلى العزوف عن تيارات الفكر ونوازع الفلسفة.

ولقد تمسك أدب البحرين بنزعته هذه رغم المعوقات الكثيرة، فالشيخ إبراهيم بن محمد الخليفة دافع عنها في وجه معاصريه وزملائه من أدباء الأحساء والمحافظين، وعبدالله الزايد بشر بها على نطاق واسع مع رفيقه عبدالرحمن المعاودة الذي أثار ظهور «رباعيات» على طراز رباعيات الخيام في ديوانه الأول كثيرا من النقد والمعارضة.

ومنذ أكثر من ثلاثين سنة قام الأستاذ العريض بترجمة رباعيات الخيام كلها إلى العربية، بينما كان المرحوم محمد صالح يوسف يسير على نهج المفكر العربي الحر، أبي العلاء المعري، في نظم

القصائد الداعية إلى النظر في الوجود والأشياء بمنظار العقل والنزعة الفكرية المتسائلة الباحثة.

وفي أدب الشباب تلمس هذه النزعة بوضوح وقوة عند غازي القصيبي وعبدالرحمن رفيع ومحمد الماجد وخلف أحمد خلف وقاسم حداد وعلي عبدالله خليفة.

٦- ويتحد تأثير الموقع من طبيعة الشعب، مع تسامح العروبة، مع نزعة الفكر المنطلق في بوتقة واحدة لتولد في أدب البحرين نزعة إنسانية شاملة متسامحة تتعدى الأبعاد والحدود وتعانق الإنسان في أصالته وجوهره. ويمثل هذه النزعة بقوة أدب العريض ورضى الموسوي ورفيع والماجد وبوحيمد.

والآن ننتقل لتتبع بعض الشواهد والأدلة على تلك النزعات التي بيناها وحللنا أسباب ظهورها، غير أن طبيعة هذه الدراسة المختصرة لن تسمح لنا بإسهاب في إيراد الاستشهادات، لذا سنكتفي بنماذج محدودة، وبإمكان من يعود إلى نتاج أدباء البحرين أن يجد من أمثالها الكثير.

الحق أن هذه النزعة ليست طارئة أو مستحدثة بالنسبة لأدب البحرين ونعني بأدب البحرين الشعر خاصة، فالجذور التي أوجدتها في النفسيات راسخة وثابتة منذ القدم.

يقول ابن المقرب العيوني، من شعراء البحرين في القرن السابع الهجري، مشيرا إلى اضطراره للاغتراب، مبينا سبب ذلك:

لا معين لي من قومي ولا
جدتي تحمل جدي واجتهادي
وإذا قربك لم تنفع به
في حمى قومك.. فأذن ببعاد

ولكن شعور الاغتراب عن الوطن يؤدي أحيانا إلى مزيد من الارتباط به، كما يقول عبدالرحمن المعاودة من العصر الحديث:

ويا وطني إن غالني فيك غائل

وعشت كئيبا فوق أربعك الخَضْرَا

فما كان لي إلاك في الأرض غاية

ولم أبغ إلا من ترابك لي قبرا

وإني ورب العرش فيك متيَّم

وراض ولو جرعتني العَلْقم المُرَّا

وحتى في حالة البعد والهجرة يظل الشاعر في حنين دائب وتمسك قوي بالوطن:

هو الماء لكن في لَهاتي صاب

فهل لي للبحرين بعد إياب؟

فيا موطنا لو استطيع فديته

بروحي.. ولو عندي عليه عتاب

ولكن هذه «المثالية» في شدة التمسك بالوطن رغم المصاعب، تتحول إلى شعور بالمرارة والتمرد أحيانًا، فإذا بالشاعر مصر على الابتعاد والهجرة غير آسف على ما خلف وراءه، هذا الموقف تصوره لنا الأبيات التالية لغازي القصيبي:

سأرحل عنكم لا العيون غريقة

بدمع ولا في القلب انة موجع

سأمضي بعيدًا عن ربوع منحتها

شبابي ووجداني وشعري وأدمعي

ولم تر مني غير إخلاص عاشق

ولم أر منها غير غدر مروّع

إلا أننا يجب ألا نأخذ ما يقوله الشعراء دائما مآخذ الجد، فالشاعر يخضع لثورة شعوره أحيانا فيبالغ على نحو من الإنحاء، ولعل هذا مرجعه إلى أن الشاعر الفنان لا ينال ما يستحقه من تكريم ورعاية في بلدان الشرق قاطبة فتراه يشعر بشيء من الإهمال والتجاهل، يعبر عن هذا الموقف مقطع

من أقصوصة شعرية للأستاذ إبراهيم العريض بعنوان «التوأمان»:

بني وطني الذين أتوا
زرافات ووحدانا
ليهنأ صدر أم أر
ضعت في الأرض فنانا...
لقد عاش الفقيد لنا
فلم نعرف له شأنا
فخلَّف فنُّه أثرا
يذكِّرنا بما كانا
وغادرنا ليبقى من
وراء الغيب يرعانا
فإن نعتد للفنا
ن فضلا بعد ما بانا
فذاك لأنه بسبي
لنا عانى الذي عانا
ونحن اليوم نشرف وهـ
و بالإشراف أحرانا
وبالإحساس أكملنا
على الإطلاق إنسانا

ومن ناحية أخرى نجد تصوير البيئة المحلية يكون دائما مدخلا فنيا للحديث عن الحنين إلى الوطن.

يقول أبو البحر الخطي:

إن أنس لا أنسى الربيع بها وما
يجلوه من نوّاره والنور
روض يرق عليه ناجم زهره
كالصحف بين فواصل وعشور

آه وقـــل عـــلـــى «أوال» تـــأوهـــي
فـإذا جُـنـنـت بـهـا فـغـيـر كـثـيـر
هـل لـي إلـى تـلـك المـنـازل عـودة
يـهـدأ بـهـا نـفـسـي وفـرط زفـيـري
ويقول أحمد الخليفة:
وطـنـي ذكـرتـك والـكـئـوس هـوازج
فـحـسـوت ذكـرك كـوثـرا وسـلافـا
وتمـثـلـتْ أرض الـنـخـيـل لـنـاظـري
صـورا تـثـيـر الـذكـريـات لِطـافـا
فرأيـت أسـراب الـعـذارى في الـضـحـى
شـوى تـرود شـواطـئـا وضـفـافـا
فـسـكـبـتـهـا قـبـلا وكِدْت من الـهـوى
والـذكـريـات أعـانـق الأطـيـافـا
ويقول عبدالرحمن رفيع:
تـسـتـقـي ريـشـتـي مـن أي الـيـنـابـيـ
ـع، ومـن أيـهـا أخـطُّ قـصـيـدي؟
أمـن الـنـخـل فـي بـطـاحـك تـلـهـو
كـالـعـذارى فـي ظـل حُـلـم سـعـيـد؟
أم مـن الـبـحـر وداعـا وَوَدودا
وإذا مـاج غـاضـبـا كـالـرُّعـود
أم مـن الـسـامـريـن والأنجـم الـزهـ
ـراء تحـنـو عـلـيـهـم مـن بـعـيـد
أنـت يـا درة الخـلـيـج عـروس
بـل ربـيـع مـن الـشـذى والـورود
قلنا إن هذه النزعة من أقوى نزعات أدب البحرين الحديث، وهو مليء بالشواهد الدالة على ذلك، وسنجتزئ أمثلة قليلة في هذه العجالة تمثل مختلف جوانب النزعة المذكورة.

يقول المعاودة محددا وظيفة الشعر الاجتماعية:

حبذا الشعر حلية للنفوس
لاكتساب الفخار أسمى دروس
أو كمجد على بياض الطروس
آية للجدود في الأحفاد
ليس شعرا ما لم يهز القلوبا
هزَّة الصبّ حين يَلْقى الحبيبا
ويولِّدْ بين العظام دبيبا
من شعور يرمي لعز البلاد
ذلك الشعر للنهوض نواةْ
وهو للشعب رفعة وحياةْ

ويقول عبدالله الزايد متخذا من شعره وسيلة للدعوة إلى إصلاح المجتمع والنهوض به:

يَعُوز رقيُّنا أبناءَ علم
شعارهم التعاون والولاء
وشبانا أولي حزم وعزم
يضيق ببعض هَمِّهم الفضاء
إذا ما فكروا اتضح المعمَّى
وزال اللّبْس وانكشف الغطاء
يعوز رقيُّنا تعميم علم
تعم به السعادة والهناء
وتشييدَ المدارس حافلات
لها في القلب لا الأرض البناء
شباب الشرق جداً واتحاداً
فإن الأمر جدٌ واعتناء

ويقول أحمد الخليفة متغنيا ببطولة المجاهد العربي الحديث

الذي هو اليوم رمز العمل الوطني:

فتى في حب أمته تفانى
فصان بلاده وحمى مقامه
فؤاد مستفيض العزم ثبت
وروح بالمعارك مُستهامه
يهون عليه أن يرد المنايا
ولا تمسي العروبة مستضامة
أخا الصحراء إن الشرق أمسى
جريح العزم مهدور الكرامة
ونحن اليوم كالغرباء فيه
وهل طابت لمغترب إقامة؟!

ويشير المعاودة إلى الهدف القومي الأسمى، هدف الوحدة، فيقول:

الوحدة الكبرى هي الهدف الذي
نسعى لنبلغه صباح مساء
فنعيد دارس مجدنا ونقيم من
ماضي تمدننا الجليل بناء
سعيا إلى ضم الصفوف فإنه
بالجد يبلغ رائد ما شاء
فنوحِّدُ التعليم في دستورنا
ونُزيلُ ثمَّ حواجزا نكراء
شعبُ العروبة إن توحَّد شمله
وتقاسم السراء والضراء
أضحى وحيد الشرق في عليائه
وأعاد عصرا لامعا وضاء

ويتحدث قاسم الشيراوي عن نكبة العرب الكبرى في فلسطين، بقوله:

أمنزلُ الرُسْل للهيجاء ميدان
وفي ربوع الهدى نار ونيران
في دَيْر ياسينَ أشلاء ممزقة
وفي سواها تباريح وأشجان
اليوم يوم عصيب في حياتكم
إما الفناء، وإما المجد والشان
وما فلسطين إلا بدء يقظتكم
لعل من بعدها لم يبق وسنان

ويقول في موضع آخر:

مالي أرى العرب هانوا في ديارهم
يُقضَى عليهم ولا يَقضون ما يجب
هذي فلسطين تدعوكم ومدمعها
يسيل بالدم لا بالدمع ينسكب

هذه النزعة كذلك ليست نزعة طارئة، فقد بدأها طرفة بن العبد، أبرز شعراء منطقة البحرين في الجاهلية بأبياته التأملية المعروفة في معلقته، وظهرت لدى شعراء جاهليين وإسلاميين عاشوا في هذه المنطقة. وفي العصر الحديث برزت بشكل ملحوظ. وغني عن البيان إن القسم الأعظم من أشعار التأمل الفلسفي والانطلاق الفكري تبقى محفوظة لدى أصحابها ولا تجد طريقها إلى النشر بل تظل متداولة في دائرة المهتمين بالذكر وقد أتيح لي الاطلاع على قدر لا بأس به منها فلمست فيها آثار تلك النزعة واضحة.

وإنا لنلمس تلك الآثار منذ القرن التاسع عشر في شعر الشيخ إبراهيم بن محمد. يقول الشيخ إبراهيم لأحد أصدقائه من أدباء الأحساء المحافظين وكان قد هاجم المعري:

رددتَ على المعري بعض قول
ومثلك من يكون بذا كفيلا
وقولي: ربما للشيخ عذر
وفضلك يقتضي منك القبولا

فالتصدي للدفاع عن المفكر الحر أبي العلاء المعري في بيئة محافظة يكشف نوعا من الانفتاح الذهني والرغبة في تقبل الآراء المختلفة بصدر منفتح.

وكان عبدالله الزايد يتصدى دوما لذلك التحجر والجمود ويمثل بشعره في زمنه عنصرا تقدميا في الخليج العربي ويتعاضد في ذلك مع المصلحين المتنورين من أمثاله كالمؤرخ الصحفي الكويتي عبدالعزيز الرشيد.

يقول الزايد مخاطبا صاحبه:

لا تحاذر من خيال زائل
إنهم من عمرهم في الأرذل
إن أدوار الورى دائرة
في ارتقاء رغم «قطب» أو «وَلِي»

فتراه يصرح أن المتحجرين في طريق الانقراض وإن تطور الأمم سائر في دوائر ارتقائه وإن المدعين بأنهم «أقطاب» تقوى و«أولياء» زهد لن يستطيعوا إيقاف دورته التاريخية الحتمية.

وفي شعر أحمد الخليفة نلمس ظاهرة البحث عن الحقيقة والرغبة في فهم المعنى الحقيقي للحياه، والأبيات التالية تكشف لنا جانبا من معاناته الفكرية - النفسية تلك:

وأضرب في القفر وحدي بلا
رفيق أناجي الرُّبَى والهضاب
وتدفعني نحوه مهجة
تريد عن السر كشف الحجاب
ولكن إذا جئت بالقرب منه
تلاشى فألقى بكفي التراب
فيا ويح في الأرض حال الأريب
فما نال في الأرض إلا العذاب

ويـرتـاد بـالـروح دنـيـا الـغـيـوب
فـتـربـطـه رجـلـه بـالـتـراب

فترى البيت الثاني يصور البحث الملح عن سر الحياة، وترى البيت الأخير يصور غصة الإنسان الكيانية حيث يتمزق ويتصلب بين روح في عالم الغيب وجسد يربطه التراب والمادة.

ولهجة التساؤل الدائب عن السر الحياتي نغم يردد صداه شعر الشباب في البحرين بكثرة هذه الأيام، فترى غازي القصيبي يقول:

أيـن أمـضـي؟ يـا سـؤالا لـم يـزل
ظـامـئـا... يـقـرع سـمـع الأبـد
هـذه الـرحـلـة مـا أغـربـهـا...
أتـرى نـدري مـا مـداهـا فـي غـد؟

ويجيب في مكان آخر بتشاؤم:

من نحن في هذا الوجود؟
دوامة حمقاء تسرع ثم يطويها السكون
رَكْب من السارين لا يدري إلى أين
المسير
وَرَق يطير مع الرياح
ودُمىً يحركها القدر..

أما عبدالرحمن رفيع فيقف حائرًا أمام اللغز - المأساة:

نـهـايـة كـل الألـى أن تـنـام
بـقـبـر يـفـتـت أجـسـامـهـا
ولـكـن يـظـل الـسـؤال الـعـظـيـم
(إلـى أيـن؟) يُـثـقـل أقـدامـهـا
وقـد قـال قـوم بـدار الـنـعـيـم
وراحـوا ..فـهـل نـهـلـوا جـامـهـا؟
وقـال أنـاس يـقـيـنـا نـزول
ونـشـبـه فـي الأرض أنـعـامـهـا

ويتساءل رفيع في موضع آخر بلهجة تشاؤمية أيضًا:

سوف نحيا
فإذا ما لفنا صمت الختام
واحتسينا كأسنا حتى الردى
سيغنينا الصدى:
«يا ترى هل تستحق
بضع أفراح قصيرة
كل آلام الحياة؟».

هذا فيما يختص بالميل الفلسفي والتحرر الفكري، أما النزعة الإنسانية الشاملة الصافية فنلتقي بها في نتا ج الأستاذ إبراهيم العُرَيض، في المظاهر التالية:

أ - بالرغم من أن المغزى القومي هو المحرك الرئيسي في ملحمتيه «قبلتان» و«أرض الشهداء»، فإن الطابع الإنساني كان واضحا فيهما من خلال المسلك الإنساني المثالي للأبطال القوميين ومن خلال القيم النهائية التي أكدتاها.

ب - في أقصاصيه الشعرية بديوانيه «العرائس وشموع» استقى العريض مادته من التراث الإنساني العام، واستطاع أن يجسد في فنه الشعري القصصي قيم المحبة والوفاء والسلام والقضايا التي تهم الإنسان في كل مكان.

جـ - نرى العريض في نقده داعية للانفتاح على الأدب الأصيل أنَّى كان مصدره دون تمييز، وللإقبال على التيارات الإنسانية في الفكر والفن لإغناء الحضارة العربية المعاصرة بالمؤثرات العالمية الخيِّرة.

ومن شعراء البحرين ذوي النزعة الإنسانية الواضحة كذلك الأستاذ رضى الموسوي، يقول في قصيدة له مؤكدا هذه النزعة:

أتمـــنـــى أن أرى فـــي أمـــتـــي
عـالمـا يـسـمـو إلـى فـوق الحـدود

يَتْبع الحق إذا صادفه
من فم المسلم أو من فم بُودِي
إنما الحق كنور ساطع
عم بالإشعاع آفاق الوجود
أنا إنسان وإنسانيتي
لم تزل بين حياني ووجودي
ففؤادي خافق في حبها
كفؤاد الأم في حب الوليد
أكره الظالم والظلم ولا
أنثني عن حب مظلوم شهيد

الدمعة والابتسامة في أدب القصيبي *



طرح الشاعر الدكتور غازي القصيبي مسألة غياب المسرح من شعره على النحو التالي في سيرته الشعرية:

يقول: لقد أشار بعض الذين تناولوا أشعارًا من جزائر اللؤلؤ إلى ما يملأ الديوان من روح الكآبة والحرمان واليأس واستغربوا ذلك في ضوء ما يعرفونه عني شخصيًا من روح التفاؤل والمرح».

ثم يمضي قائلاً: «كان السؤال يطرح على النحو التالي:

هل لك شخصيتان متميزتان إحداهما مرحة متفائلة، وهي التي نراها بيننا، والثانية متشائمة كئيبة، وهي التي نقرؤها في شعرك؟

ردا على هذا السؤال: يتقدم الشاعر بإجابة تحليلية نفسية، نؤجلها إلى حين، ونسمح لأنفسنا بالتدخل لمحاولة إعطاء إجابة نقدية أمكننا الآن التوصل إليها في ضوء تطور أدب القصيبي، شعرًا ونثرًا، وأشدد على كلمة نثر، وهي إجابة قد لا تتناقض مع إجابة الشاعر الذاتية في سيرته، لكنها تحاول الإشارة إلى بعد جديد في المسألة، وهو البعد النثري الساخر، وما إذا كان يتناقض هو أيضاً مع حزن الشاعر أم يتكامل معه على نحو ما - أم يتعايشان، مجرد تعايش، كما أشار أولئك الذين طرحوا الاشكالية على الشاعر لحيرتهم بين مرحه الشخصي وحزنه الشعري.

* العربي - العدد ٣٠٠ - نوفمبر ١٩٨٣.

وبادئ ذي بدء، أود أن أنبّه إلى أن الدارسين والناقدين قد التفتوا كلهم تقريبًا إلى أشعار غازي، ولم ألحظ أن أحدًا قد اهتم بنثره، وهو ليس بالقليل وإن تنامى زمنيًا بعد توالي أشعاره.

وما أقصده بنثره هنا، ليس محتواه الموضوعي أو الفكري، فهذه مسألة تقع خارج اختصاص النقد الفني الذي أحاوله في هذه المقالة، وترتبط بقضايا الفكر، وقد تناولت بعض أفكاره تلك في مواضع أخرى.

ما أقصده هنا هو الأسلوب الفني في النثر وما يعكسه من خصائص فنية وشعورية وما يشي به من براعة الكاتب كفنان وليس كمحاضر أو باحث أو صاحب رأي في التنمية أو الثقافة أو ما إلى ذلك.

وما سأهتم به على وجه التحديد هو أسلوبه الساخر في النثر ثم علاقته بنزعة الحزن في شعره، وكيف تلتقي السخرية الباسمة بالحزن والكآبة في نفس واحدة، ولماذا اختص النثر لدى غازي، بالصفة الأولى الباسمة الضاحكة، واختص الشعر لديه بالمشاعر الأكثر جدية، على عكس الشاعر عبدالرحمن رفيع، مثلا، الذي اختص الشعر لديه في الأغلب بالمعالجة الساخرة والتصوير الفكه؟

عندما تقرأ بعض مقالات غازي في كتابه النثري، عن هذا وذاك،

كمقالة الرشوقراطية أو كـ«حكاية بيروقراطية خيالية جدًا» تجد نفسك أمام مستوى غير عادي من النثر الساخر اللاذع والواخز.

وكذلك عندما نستمع إلى بعض محاضراته، حتى في الموضوعات الجدية، نحس أن الفن الساخر نابع من أعماق الرجل، وليس مجرد حلية من حلى المحاضرة أو المحادثة وهذا ما أدهشني حقًا عندما كنت أستمع إليه في محاضرة جامعية إنمائية جادة، ضمن ندوة البحرين الجامعية قبل زمن غير بعيد، فوجدت أن سخرية الفنان تتجاذب جدية المفكر، وتكاد تغلقها، حتى اقتنعت أخيرًا، في سياق استماعي للمحاضرة، بضرورة الالتفات إلى ذلك النثر الساخر، والاهتمام به كعطاء أصيل في نتاج الشاعر، وليس كخطرات متفرقة، ويكتسب هذا النثر الساخر أهمية أكبر، في دراسة الأديب الشاعر، عندما يتقابل في علاقة تضاد، أو تكامل، أو تميز مع نزعة الحزن في شعره.

وإذا كان هذا التقابل قد تم طرحه على الشاعر من قبل من زاوية شخصية أكثر مما هي نقدية، من حيث التمايز الظاهر الذي لاحقه عارفوه بين مرحه الشخصي وحزنه الشعري، فإن تنامى عطائه النثري الساخر في السنوات الأخيرة، يعيد طرح هذه الإشكالية في أدبه ككل، شعرًا ونثرًا، ويجعل منها قضية أدبية نقدية خالصة، عمادها نتاجه الشعري والنثري معًا، وبالمقارنة بينهما، أكثر مما هي ملحظ ذاتي أو شخصي بينه وبين عارفيه، أعني أنه بدخول البعد النثري الساخر أصبحت المسألة ملكًا للنقد الأدبي المجرد، ولم تعد مقتصرة على سيرة الشاعر الذاتية، على ما بينهما من علاقة لا تنكر، وذلك ما أحاول التمهيد له هنا بالتنبيه إلى نثره كفن متميز في نتاجه الأدبي، أولاً، وكظاهرة جديدة تلقي الضوء على إشكالية مطروحة في شعره منذ البداية.

ويجب أن أعترف للقارئ هنا أني أكثر ميلاً للأدب الساخر، بكل أنواعه مني إلى أنواع الأدب والشعر الأخرى. وربما لهذا السبب فإني أكثر استمتاعًا بنثر الدكتور طه حسين، في طبقته الساخرة الرفيعة،

مني بنثر العقاد الغليظ، رغم تقديري له. وأكثر احتفالاً بنثر المازني اللاذع مني ببكائيات المنفلوطي العاطفية. وعلى صعيد الكتابات الصحفية، فقد كنت أفضل أسلوب المرحوم سعيد فريحة صاحب «الجعبة» الشائعة على أسلوب إحسان عبدالقدوس، مثلاً، التبسيطي المسطح.

ولعل أدق وصف قيل في النثر الساخر المثالي... بأنه ذلك الأسلوب اللاذع الذي يوخز دون أن يسيل الدماء، وذلك ما أرى بداياته القوية في نثر الدكتور غازي الذي تقتضي الأمانة أن أعترف له هنا بأني بدأت أفضل بعض كتاباته النثرية الساخرة على بعض قصائده - للسبب ذاته الذي أفضل لأجله أسلوب طه حسين على أسلوب العقاد، ونثر المازني على نثر المنفلوطي، لا لأي اعتبار تقييمي آخر، ودون أن يعني ذلك انحيازًا منهجيًا لجديد نثره على حساب أصيل شعره.

ولكن لابد من إيضاح ذلك لتبيان سبب اهتمامي بالبعد النثري الساخر في أدب الدكتور القصيبي، وهو بعد أرى أنه يساعدنا على فهم شعره وتفسيره بشكل أفضل كما يعطينا صورة أكثر تكاملاً لموهبته الأدبية كلها ولتكوينه النفسي كإنسان وفنان.

ولاهتمامي بالأدب الساخر، فقد قمت بدراسة نقدية نفسية، قبل سنوات قليلة، أمكنني التوصل بعدها إلى الاستنتاج بأن كل أديب ساخر كبير، لابد وأن ينطوي في أعماقه الباطنية على شخصية حزينة مكلومة.

ولكن الفارق بين الأديب الساخر والأديب الباكي، هو أن الأول انتصر على أحزانه في معركة الحياة فاستطاع أن يبتسم لها ويسخر منها، بينما الثاني ظل أسيرا لها طوال الحياة، فلم يجد غير البكاء والتفجع، لأن واقع الحزن ظل مسيطرا عليه للنهاية.

ولعل أفضل تأكيد لذلك سيرة الدكتور طه حسين الذي فجعته الحياة في البداية بالعاهة والفقر والأحزان العائلية الكثيرة، ولكنه انتصر على ذلك كله وصار ذلك الأديب الكبير والمصلح الاجتماعي

المرموق، ومن هنا هذا التحول في أسلوبه مع مرور السن من الجدية شبه العدوانية إلى السخرية الرفيعة اللاذعة في شئون الحياة وقضايا المجتمع.

فالسخرية - إذن - تخرج من صميم الحزن، والابتسام الساخر يأتي من صميم المعاناة الكئيبة، كما يخرج النهار من الليل، والحي من الميت، كما ترشدنا لذلك الآية القرآنية الجليلة.

ففي الصميم من واقع الحياة تتولد الأضداد من الأضداد، والنقائض من النقائض بشكل لا ننتبه إليه دائما ونحن ننظر إلى الظواهر من أمور الحياة والأشياء. وهذا هو المعنى العميق للفلسفة الديالكتيكية أو الجدلية، القائلة بتولد الأضداد من أضدادها وباندماج هذه الأضداد، بعد الصراع فيما بينها، في مكونات جديدة منسجمة واحدة، كما يتولد الكائن الجديد، إنسانا كان أو حيوانا، من تقابل الضدين الذكر والأنثى.

وأعني بالفلسفة الديالكتيكية هنا فلسفة هيجل الروحية قبل أن يحصرها الماديون في نطاقهم المادي الضيق.

بعد هذا الالمام لفلسفة السخرية وعلاقتها الجدلية بالحزن، نعود لتقابل النثر الساخر والشعر الحزين في نتاج الدكتور غازي، وقد امتلكنا منهجا لتفسير العلاقة بينهما، دون أن نضطر لطرح السؤال الإشكالي الذي طرحه عارفوه عليه عندما قالوا له، كما ورد في سيرته الشعرية:

«هل أنت إنسان مرح متفائل، وبالتالي تستطيع أن تعتبر شعرك الحزين نوعا من الخداع؟ أم أنك إنسان حزين متشائم، وبالتالي نستطيع أن نعتبر مسلكك بيننا نوعا من الخداع؟».

هذا السؤال لا يعود واردًا، بل إن طرحه بهذا التبسيط القائم على ثنائية الفرح - الحزن، بنظرة تفصل كليا بين الاثنين، يصبح مسألة لاغية لاغفالها العلاقة الجدلية بين الجانبين.

والتبرير الوحيد لطرحه - في المرحلة الشعرية الأولى - هو عدم

اتضاح ملامح النزعة الساخرة لدى الشاعر التي هي توأم حزنه الشعري (كما يتضح أيضا من أمثلة كثيرة في سير غيره من الأدباء والشعراء).

وفي سيرة الدكتور غازي الشعرية ما يثبت أولا أن شخصية الشاعر تنطوي على حزن كبير، وما يدل على أنه بعد أن امتص هذا الحزن في العمق، قد تخطاه وانتصر عليه، وأمكنه أن يرسل نظرة ساخرة للحياة والأشياء من خلاله، وهذا ما يفسر لماذا ظهر نثره الساخر بعد شعره الحزين بوقت غير قصير.

يقول في تأكيد الحزن، «الجو المأساوي الذي أحاط بولادتي وبنشأتي الأولى قد ترك بصمات لا تنمحي في أعماقي من الكآبة...».

ولكنا نكتشف أن الشاعر، حتى على صعيد الشعر، له قصائد ومقطوعات دخل فيما يسميه بشعر: «الإخوانيات والمداعبات» رأى أن النزعة الساخرة كانت تعتمل في أعماقه مع النزعة الحزينة في تجاذب جدلي، لكن المؤسف أن شاعرنا اعتبر هذا النوع من الشعر، «من قبيل العبث الذي لا ينبثق من تجربة حقيقية ولا يستحق الحياة» - لذلك فلم يهتم بحفظه وجمعه.

وأيّا كانت نوعية هذا الشعر، فإن الذي ترسخ في تجربة غازي الأدبية كون الشعر وعاء التجربة الجدية الأقرب إلى الحزن، وكون النثر وسيلة التعبير الساخر المبتسم؟

وبغض النظر عن هذا التقسيم، فإن إجادة الأديب لفني الشعر والنثر بالشكل الذي يحققه غازي ليس بظاهرة عادية لأن أغلب الأدباء يجيدون فنًا واحدًا ولا يجيدون الآخر في أكثر الأحوال، وعلينا أن ننتظر المزيد من نتاجه لنرى توازنهما لديه.

وذلك ما يحتاج من الشاعر أيضا سيرة أدبية جامعة جديدة، تتخطى إطار سيرته الشعرية المبكرة الأولى.

خليل حاوي
في ذكراه السّادسة *



في يونيو ١٩٨٢ أقدم الشاعر خليل حاوي على الانتحار، والهجوم «الإسرائيلي» الشامل على لبنان يكتسح الجنوب، ويتجه صوب بيروت، في غمرة ضياع عربي مفجع.

ارتبط حدث الانتحار بحدث العدوان، وجاء الارتباط طبيعيا لدى معظم الذين عرفوا خليل حاوي، وعرفوا مدى إحساسه بالكرامة، وحرصه على نقاء الكلمة، والتحام القول بالفعل، والشعر بالحياة، والفكر بالنضال، وعندما علمت بنبأ انتحاره من الأستاذ مطاع صفدي الذي التقيته بباريس بعد أيام من الحدث، خيّل إليّ أن «انتحار حاوي» مشهد غير غريب علي، لا يمثل مفاجأة لي، كأني قد شهدته من قبل، فقد عرفت حاوي أستاذا وصديقا، وعرفت أصالته وحساسيته المفرطة، وخاصة تجاه كل ما يمسّ الكرامة العربية، فكان من الطبيعي أن يقدم على ما أقدم عليه، في مثل تلك الظروف الفاجعة التي عاشها خليل منذ ما قبل البداية - بيروت - مع الإرهاصات الأولى للحرب الأهلية اللبنانية، وصولا إلى وقوع العدوان «الإسرائيلي» المذكور، وحتى اليوم السادس من يونيو (١٩٨٢)، يوم انتحار الشاعر.

* العربي - العدد ٣٥٥ - يونيو ١٩٨٨.

في السادس من يونيو ١٩٨٨ يكون قد مر على غياب حاوي ست سنوات، فكيف تبدو صورة الغائب اليوم؟ وكيف يتجلى سر انتحاره بعد أن دخل الحدث مسافة من التاريخ، وابتعد قليلا من أجواء المشهد العاطفي المفجع المتداخل بين البعد القومي العام، والبعد الشخصي الشعري الخاص؟

لعل خير تحية نزجيها لروح الشاعر في ذكراه السادسة أن ننظر نظرة شمولية متفحصة في سيرته وشعره وانتحاره، فقد كان حاوي نفسه من أصحاب النظرات الشمولية في الحياة والكون والحضارة، وما كان يرضى بالوقوف لدى جزئيات الأحداث ومظاهرها، وفضلا عن كونه شاعرا ومفكرا كبيرا لا يمكن اختصار سبب انتحاره في حدث واحد، مهما عظم، وأيّا كان تأثيره عليه.

تقول الأديبة ديزي الأمير عن انتحار حاوي: «يعللون سبب انتحاره» بتراكم الهزائم والنكسات العربية، نعم خليل شاعر عروبي صادق، مسئول وطنيا، ولكن ألم يكن خليل من البشر؟ ألم تكن له حياته الخاصة؟ هل انتحر أو حاول الانتحار مسئول عربي (ويمكن أن نضيف: أو شاعر عربي آخر - الكتاب)، فلِمَ يحمل خليل على عاتقه وزر كل المسئولين؟ ومهما حاولنا التفتيش عن سبب انتحاره وتبريره

وطنيا أو شخصيا، ففي اللحظة التي قرر فيها خليل الرحيل، كان وحده...هو وحده يعرف السر».

وصاحبة هذا القول لعلها أقرب امرأة وأديبة إلى «عالم حاوي الخاص». فهي التي قال عنها الشاعر نفسه: «...ديزي الأمير التي أهديتها كتاب جبران: (هي) اليد التي أمسكت بيدي في ليالي الشك والخلق، وهي التي رافقتني إلى كمبردج».

ولا ندري - بالضبط - ماذا تقصد ديزي الأمير بقولها: «هو وحده يعرف السر». وهل تلمح إلى سبب أو أسباب معينة مباشرة وراء انتحاره، أم أنها أرادت القول - وهذا ما نرجحه - بأن المنتحر - أي منتحر - يذهب وسره معه، لا يستطيع أن يجزم به أي فرد آخر على وجه القطع والتأكيد، حيث يصبح الحدث من أسرار الغيب.

وأيّا كان الأمر فإن «مقاربة» حدث انتحار حاوي من زاوية سيرته الشخصية وملابسات السنوات القليلة الأخيرة من حياته مازالت مقاربة لم تنضج، ولم يحن وقتها بعد، حيث إن أقرب المقربين إليه مازالوا يؤكدون أقوالا ووقائع متناقضة ومتضاربة.

ويبدو أن الأمر يحتاج إلى وقت أطول لتظهر الحقيقة وتتضح الصورة، فحين يؤكد الدكتور نسيب همام طبيب حاوي الخاص وصديقه وابن ضيعته (الشوير) بأن الأخبار عن محاولات حاوي السابقة في الانتحار: «غير صحيحة»، وأنه «لم تكن هناك محاولات سابقة قط، فمنذ أكثر من سنة قبل انتحاره دخل المستشفى إثر عارض صحي حاد. وتبين أنه كان مصابا بنزيف داخلي ناتج عن سم للفئران، ولم يثبت أنه تناول ذلك عن قصد، وإذا جاز لي التقدير فإني أقول إن الأمر يعود إلى الإهمال، ولو أنه أراد الانتحار لتناول الحبوب المسكنة والمنومة التي بحوزته، والتي تمتاز بالفعالية وباستبعاد الأوجاع».

مقابل هذا النفي، وبما يخالفه تماما، نجد ديزي الأمير تؤكد القول: «انتحر خليل ولم تكن نهايته هي المرة الأولى التي قرر فيها

أن يترك الحياة.

في المرة السابقة أنقذ، وقيل إنه تسمم خطأ، ولكنه اعترف لي أنه أراد التخلص من الحياة....».

هذا مثال واحد - بين أمثلة كثيرة - على أن «المقاربة» للحدث من هذه الزاوية لم تتضح بعد، وأنه لابد من النظر في ظاهرة حياة الرجل وموته من خلال أبعاده الشعرية والفكرية والحياتية الشاملة، فذلك أقرب إلى الحقيقة وإلى الإدراك المتكامل من الدخول فيما يشبه التحقيق الجنائي، إن جاز التعبير، بين مختلف تلك «الشهادات» التي يستغرب المرء لتعارضها بتلك الصورة على الرغم من صدورها من أناس مقرّبين منه، وفي زمن ليس بعيدًا على الإطلاق عن زماننا الراهن الذي نعتبره زمن الوقائع الموثقة والخبر الأكيد!

إن القراءة المتمعنة لشعره، - منذ ديوانه الأول - تكشف أن الرجل على توقه الدائب إلى الحقيقة وأشواقه الملحة إليها، لم يتمكن من تحقيق الإيمان الوجودي الكوني، سواء بمعناه الديني أو الصوفي، وأنه على ثقافته الواسعة واطلاعه على التراثين الشرقي والغربي، لم يستطع أن يستشف وراء الحضارتين الشرقية والغربية معنى متساميا على المستوى الميتافيزيقي، واستقرت الصورة لديه، فيما يشبه الصمود الرواقي في مواجهة الحياة، على النحو التالي الذي صوره في نهاية قصيدته «ويعود تاريخها إلى فترة ما بين ١٩٥٣و١٩٥٧»:-

- خلّني! ماتتْ بعينيّ
منارات الطريقْ
خلّني أمضي إلى ما لستُ أدري
لن تغاويني الموانى النائيات
بعضها طينٌ محمّى
بعضها طين موات
آه كم أُحرقتُ في الطين المحمّى

آه كم متُّ مع الطين الموات
خلّني للبحر، للريح، لموتٍ
ينشر الأكفان زرقا للغريق
مبحرٌ ماتت بعينيه منارات الطريقُ
مات ذاك الضوءُ في عينيهِ ماتْ

في هذه القصيدة التي عرض فيها حاوي أزمته - من خلال أزمة الإنسان المعاصر - نجد أن بطولات البحّار. (المكتشف الغربي) تتساوى مع ابتهالات الدرويش (الشرقي)، وأنه لا فارق حقيقيا في التحليل النهائي بين الطين المحمّى الرامز لفورات الحضارة الغربية الحديثة، والطين الموات الرامز لآثار الحضارات الشرقية القديمة.

فإنسان حاوي المعاصر يشعر باللاجدوى تجاه الظاهرتين، وإن كان قد قرر المضي على الرغم من ذلك في إبحاره مع الريح والموت وليس أمامه غير أكفان البحر الأزرق التي تنتظر الغريق، بعد أن «مات ضوء» الحقيقة المطلقة في عينيه.

ويلمس المرء ألم الشاعر لهذا الاكتشاف المر، ويتحسس مدى حرقته وغصته الكيانية لعدم قدرته على بلوغ الحقيقة الكونية، لكنه يقبل قدره، نظير الرواقيين في دعوتهم إلى صمود الإنسان أمام استعصاء اليقين بثبات أخلاقي قد يعوض، بعض الشيء - في عرفهم - عن اليقين الكوني.

رافق هذا الموقف - على الصعيد الوجودي - خليل حاوي طول حياته، فلم تستقر مرساته على «رؤيا» ما ورائية دينية أو صوفية - كما حدث لميخائيل نعيمة مثلا - وجاء إقدامه على الانتحار في النهاية تعبيرا عن ذلك القلق الوجودي العميق، وإذا كانت العوامل الأخرى - من شخصية وقومية - قد تداخلت في نسيج ذلك الانتحار، فإن الإيمان القوي بالله يمكن أن يكون طوق النجاة في مثل هذه العواصف، غير أن حاوي قد اعترف - بمأساوية - منذ البدء بأنه

مبحر في العاصفة، وقد «ماتت بعينيه منارات الطريق» وأنه قد استعد «لموت ينثر الأكفان زرقا للغريق»، في بحر الوجود المتلاطم، وقد كان عندما تقطعت خيوطه الأخرى.

في زمن الحيوية الفردية والقومية، بالأربعينيات والخمسينيات استعاض حاوي عن فقدان إيمانه بالمطلق الكوني، بفكرة الانبعاث القومي الحضاري، وأعلى من شأن هذه الفكرة، حتى جعلها مطلقا.

يتضح ذلك، أكثر ما يتضح، في قصيدته «بعد الجليد» التي يصور فيها الانبعاث الشامل لحيوية الأمة كالعنقاء التي احترقت ثم التهب رمادها ثانية وتحوّل إلى نار مخصبة:

شهوة للشمس، للغيث المغني

شهوة خضراء تأبى أن تبيد

وقد رافق هذا اليقين الانبعاثي، بل واندمج فيه حسّ ريادي رسولي للشاعر نفسه بين أقرانه ورفاقه، ثم في مجتمعه وأمته، وكان ألصق الأدوار بشخصيته دور «الرائي» المنفذ، المنذر، المبشر، المرتفع بالشعر إلى مستوى الرسالة التي يبدأ بها عصر جديد من عصور التاريخ، وكان في أقرب الموضوعات إلى قلب مقاربة دور الشعراء لدور الأنبياء في مدى توقهم لاستشفاف «الرؤيا».

وقد جاءت قصيدته الملحمية «لعازر ١٩٦٢، في ديوانه الثالث «بيادر الجوع» لتعبر بقوة عن هذا المنعطف المفجع. فإذا «لعازر» المنبعث من القبر والعائد إلى زوجته يعود إليها بموته وعقمه وعجزه، وإذا انبعاثه مجرد وهم أليم مرعب، وليس كانبعاث «الشهوة الخضراء» تأبى أن تبيد.. كما بشر بها الشاعر من قبل، وكان ذلك، كما عبر عنه الأستاذ مطاع صفدي: «تاريخ بداية الانكسار في خط التصعيد النهضوي، مع فاجعة الانفصال لأول وحدة عربية في تاريخ العرب الحديث» حيث جاءت قصيدة لعازر: «قمة الهرم الذي ارتفع فوقه خليل الشاعر، وخليل الإنسان، ثم انهار إلى قعره ليكون قبرًا لحضوره، ومثوله بعد عشرين عاما (١٩٦٢-١٩٨٢)، حيث لم يستطع خلالها

لعازر أن ينهض مرة أخرى إلا ليصرخ ليلة موت جسده في يونيو ١٩٨٢: رباه كيف أستطيع أن أتحمل كل هذا العار!».

وهي عبارة ظل حاوي يرددها في سنواته الأخيرة، وجاءت في ديوانه «الرعد الجريح» الصادر عام ١٩٧٩.

بعد مرحلة الانتكاسة الأولى (الانفصال ١٩٦١) ظلت حيوية الشاعرية تسعف الشاعر في التعبير عن آلام الأمة، وظل صوته قويا مسموعا في ساحات الثقافة العربية، مع بقاء الأمل في إعادة الوحدة واستئناف النهضة والانبعاث.

غير أنه بعد نكسة يونيو وما تلاها من تراجعات أخذ يفقد - مع تقدم العمر به - حيوية الشاعرية، ولأن الشعر كان بالنسبة لحاوي المطلق الذي لا يمس، فإن نضوب ينابيعه في نفسه، كان - بلاشك - من أقسى الضربات، ولقد حاول حاوي في قصائد «الرعد الجريح» التي تعبر عن فترة السبعينيات الإرهاص - مجددا - بقرب ظهور بطل منقذ جديد مستندا - موضوعيا - إلى تجدد عودة الروح في «حرب تشرين» ١٩٧٣.

إن بقايا الروح الشعرية التي تبدو في ذلك الديوان هي المعادل الشعري لذلك الأفق الخاطف في الحياة العربية الذي عرفه العرب باسم «روح السادس من أكتوبر»، ثم مرة أخرى خفتت الروحان: الجماعية والفردية، وكأنه كان قدرا مقدورا على خليل حاوي أن يرصد النبض العربي - صعودا ونزولا - مثل ميزان الحرارة.

وجاء ديوانه الأخير «جحيم الكوميديا» ليظل جحيما بالفعل - دون كوميديا - لحيويته الشعرية ودفقه الشعري ولمشاعره القومية والإنسانية، فقد تكاثفت الغصات الكيانية، وخفتت بالمقابل وبشدة روح الشاعرية، بحيث لا يمكن المقارنة بين ملامح حاوي في دواوينه الأولى، ومقاطع هذا الديوان القصيرة، اللاهثة، المتجزئة.

واعتبر حاوي سكوت النقد عن أشعاره الأخيرة بمنزلة مؤامرة عليه، ولم يجرؤ أحد من محبيه وناقديه على مواجهته بالحقيقة

المرة عن نضوب شاعريته، على الرغم من وصفه الصريح هو نفسه لهذه المرحلة بأنها «جفاف العمر وصقيعه» وما العمر بالنسبة لحاوي سوى الشعر لا شيء سواه. فهي إذن بعبارة نقدية: «جفاف الشعر وصقيعه». وكان حاوي عندها قد قارب الستين، وهي سن قاسية لحيوية الشعر.

ثم يبقى أخيرا البعد الشخصي الذي يتمثل بإيجاز في حساسية الشاعر، وعصبيته ومزاجيته، وفردانيته ومقياسه الأخلاقي المطلق الصارم، ثم إخفاقه - ربما نتيجة لذلك - في خلق علاقة عاطفية دائمة مستقرة، تقوم على أساسها عائلة وبيت وأبناء، فمثل هذه الروابط يمكن أن تجعل لحياة الإنسان معنى متجددا عندما تخفت دوافع الشباب والنضال والتفوق الفردي، وبصراحته وعفويته النادرة يعترف حاوي بذلك: «شعور بالإخفاق في هذا المجال. لم أعط العناية الجدية الوافية لهذا الموضوع». ويحاول حاوي هنا أن يقيم تعارضا بين حب الشعر وحب المرأة، باعتبار: «أن الشعر يقتضي من الشاعر وقف الحياة عليه وحده، وبخاصة عندما يكون شعرًا ملتزمًا بثورة انبعاث حضاري مطلقة».

وأخشى أن هذا يمثل تبريرا وإعلاء لاخفاق الشاعر في هذا المجال (وهو إخفاق لا ينكره وإن كان يبرره). ففي حياة الكثيرين من كبار الشعراء توحد الشعر بالحبيبة، وأصبحت هي «رمز» القضية، كما لدى أراغون في «عيون إلزا» و«مجنون إلزا»، وهذا مثال من أمثلة كثيرة. وعلى خصوبة رموز حاوي فقد انتقد شاعرنا رمز الحبيبة الملهمة، وذلك موضع الجفاف في شعره وحياته، وربما مثل ذلك منزلق نهايته.

وتبقى المفارقة أن حاوي الذي أحب الأطفال والصغار وغناهم وغنى لهم «لم ينجب أطفالا».

ويعنّ لنا سؤال قد يبدو ساذجا بمعيار الفلاسفة: لو كان لديه أطفال...أبناء...وبنات...هل كان سينتحر...على الرغم من كل

مبررات انتحاره التي ذكرنا؟

أليس هو القائل منذ ربيع الشباب:

«بي حنين لعبير الأرض
للعصفور عند الصبح، للنبع المغنّي
لشبابٍ وصبايا
من كنوز الشمس، من ثلج الجبال
لصغار ينثرون المرح
من زهو خطاهم والظلال
أنتمُ...أنتنّ في عمري
مصابيحُ، مروجُ، وكفاه
وأنا في حبكم، في حبكن
- وفدى الزئبق في تلك الجباه
أتحدى منحةِ الصَلب
أعاني الموتَ في حبِّ الحياة...»؟

ولم تكن المسألة مجرد شعور عاطفي تجاه الأطفال والصغار، بل كانت إيمانا عميقا بدور الأجيال العربية الجديدة في تحقيق معجزة الانبعاث والعبور فوق «الجسر» إلى الشرق الجديد:

«يعبرون الجسر في الصبح خفَافًا
أضلعي امتدت لهم جسرا وطيدا
من كهوف الشرق من مستنقع الشرق إلى الشرق الجديد
أضلعي امتدت لهم جسرا وطيدا».

هكذا آمن حاوي في البداية بقدرة الأجيال العربية الجديدة على الانبعاث والعبور والخلق، غير أن جرثومة شك كانت تختبئ منزوية - عند ذلك - في صدره، أسماها «بومة التاريخ»، وأسكتها بقوله: «اخرسي يا بومة تقرع صدري». عندما وسوست له:

«سوف يمضون وتبقى
صنما خلفه الكهان للريح

التي توسعه جلدا وحرقا

فارغ الكفين، مصلوبا، وحيدا»

هذا هو نعيب «بومة التاريخ» وقد نسف الجسر وأجياله في أعماق حاوي. وأخذ يدوي في تلك الأعماق ليدمّرها.

ولكن هاهم يعبرون الجسر...«أطفال الحجارة»، يعبرون الجسر في أقدس وأعز حلقاته في فلسطين، إلى الشرق الجديد كله «خليل...لماذا؟ لماذا خليل؟..هل ترى الآن كم أنت باق وستبقى في هذه الأرض العربية؟!

محكية عربية جديدة في لحظة الولادة*

يمر العرب اليوم بمصهر لغوي مشترك شديد التفاعل ستكون محصلته في تقديرنا نشوء وتطور محكية عربية جديدة وشاملة تنصهر فيها اللهجات العربية التي تتفاعل في هذه الحقبة عبر الفضائيات والأغنيات ووسائل الاتصالات المختلفة وعبر هجرة العمالة العربية الجارية منذعقود والتعاملات التجارية والاستثمارية على صعيد رجال الأعمال والسياحة العربية المتزايدة بين مختلف أقطار الوطن العربي. ولا يغيب عن الاعتبار في هذا المجال أن اللهجة المصرية قد أصبحت لهجة عربية شبه مستوطنة في الذاكرة العربية مشرقا ومغربا على السواء عبر الإذاعة والفيلم والأغنية منذ ذيوع أغاني أم كلثوم وفريد الأطرش وغيرهما في الأربعينيات إلى تأثير المسلسلات التلفزيونية المصرية حاليا دون أن نغفل تأثير الخطاب السياسي المصري من عبدالناصر إلى حسني مبارك... عندما يتطعم باللهجة المصرية المحببة.

واليوم عندما أسمع اللهجة اللبنانية أو أي لهجة أخرى في بعض الفضائيات العربية لم يعد يتملكني فزعي القديم على الفصحى. اللهجة اللبنانية اليوم - عبر الفضائيات - تتلاقح مع اللهجة المصرية

* العربي - العدد ٥٤٠ - نوفمبر ٢٠٠٣م.

المخزونة في الوعاء اللغوي للعرب مع لهجاتهم المحلية، ومع اللهجات المغاربية التي بدأت تألفها الأسماع المشرقية إلى اللهجات الخليجية المنتشرة عبر السياحة والأغنية - من مراكش للبحرين - والتي تنقلها أيضا العمالة العربية الوافدة إلى الخليج عندما تعود إلى مواطنها، وجدير بالملاحظة أن محكية المنطقة الغربية من السعودية (لهجة الحجاز) هي بمنزلة مشروع أولي مصغّر لمحكية عربية مشتركة تمزج بين اللهجات المحلية السعودية والعامية المصرية، والعامية السودانية لتفاعل هذه اللهجات وانصارها تاريخيا وبشريا عبر أزمان.

والمؤكد أن درجة التقارب بين اللهجات العربية اليوم أفضل بكثير من حالة التباعد الذي كان حاصلا بينها قبل نصف قرن أو أكثر وإن قصر اللغويون العرب في دراسة واقعنا اللغوي على حقيقته، بل إننا نزعم أنه لا يوجد عربي متوسط التعليم اليوم أو حتى أمّي متفاعل مع الحواريات العربية المشتركة الدارجة يستخدم لهجته المحلية القديمة استخداما حصريا كما كان أجداده يفعلون قبل خمسين سنة.

لقد كان من المحال في ذلك الزمن أن يفهم المغاربي لهجة العراقي

أو الخليجي أو اليماني. وكان من المحال أن يفهم المصري لهجة السعودي أو العماني عندما كانت مختلف اللهجات العربية متجمدة في قواقعها ومواقعها المكانية التي سجنتها فيها الجغرافيا العربية بين فراغاتها الصحراوية الشاسعة، وهي التي فصلت أيضا بين الحواضر والمدن والمجتمعات السكانية والزراعية مثلما فصلت بين اللهجات. (تراجع أبحاث كاتب هذه الدراسة بهذا الصدد في مؤلفاته: حول تكوين العرب السياسي).

هذه الحالة من التباعد اللساني بين العرب على صعيد الحياة اليومية والتفاعل اللغوي المعيش - حتى في البلد العربي الواحد أحيانا - نجدها تتحول اليوم تدريجيا إلى حالة من التلاقح والتمازج ثم الانصهار بين مختلف المحكيات المحلية العربية في مفرداتها وتعابيرها وتراكيبها، بما يؤشر إلى ولادة محكية عربية متقاربة ومشتركة يمكن أن تتطور مع استمرار تفاعل ألسنة العرب فيما بينها للعوامل التي ذكرناها، وذلك انفتاح وتفاعل من نتائج التطورات العلمية وانتشار العولمة وربما كان ذلك من جوانبها الإيجابية بالنسبة لتعميق التفاعل اللغوي بين العرب على صعيد الحياة اليومية والواقع المعيش. وبعد التغيير في العراق، أتاحت الظروف أن نستمع إلى متحدثين باللهجة العراقية التي افتقدناها، وبعفوية شديدة عاد العراقيون لاكتسابها لأنها جزء من طبيعتهم وذلك بعد تبدد الخوف من نظام الرعب السابق. وتتشابه العامية العراقية مع العاميات الخليجية المطعمة باللهجات العربية الأخرى وبالفصحى لدرجة أنه كان من يسمعني أتحدث من الإخوة العراقيين أثناء زياراتي لبغداد قبل عقود، يسألني: الأخ من البصرة؟ فأرد عليه: ليس تماما... ولكن من دلمون المحاذية لها.

تتقصنا - استقراء - الشواهد البحثية الحية والدراسات المنهجية المقارنة على مثل هذه الولادة الجديدة لمحكيتنا العربية الجديدة المشتركة التي بدأت تتكلمها النخب العربية في كل مكان، وعلى

الأخص في اللقاءات القومية، والمثقفون العرب في حواراتهم وممن يقومون بالمداخلات والاستفسارات في مختلف الفضائيات العربية... إلا أن ذلك لا يمنعنا من أن نرهص بولادتها استنباطا. هذا مع الأخذ في الاعتبار أن عاملا معاكسا يقلق الكثيرين وهو أن التشكل اللغوي الراهن في بعض الأقطار العربية تدخله مفردات ومصطلحات غير موحدة بسبب الاقتباس والترجمة غير المنسقة عن اللغات الأجنبية، وإن كانت هذه الكلمات تدخل الفصحى أو العاميات كمفردات وليس كتكوين لساني أو تراكيب لغوية يمكن أن تؤثر جذريا في ولادة المحكية الجديدة التي يمكن أن تستوعب هذه المفردات في تمازجها الجديد كما تستوعب المفردات المتوارثة في العاميات المختلفة.

ولا بد من تأكيد خاصية مهمة في هذا التشكل اللغوي الجديد. وهي أن اللهجات العربية بأصولها من الفصحى تصب في هذا الرافد العربي اللغوي الأوسع، بينما تمده الفصحى بالكثير من مفرداتها وتعابيرها. فمع انتشار التعليم والثقافة في مختلف الأقطار العربية يتزايد القادرون على التحدث بلهجة مطعمة بالفصحى إلى حد كبير. هكذا فإن التقارب والتوحيد اللغوي العربي مرتبطان بانتشار التعليم ومحو الأمية، بينما سيادة اللهجات العامية الضيقة مردها التاريخي في الأساس الأمية اللغوية بالإضافة إلى العزلة الجغرافية. وإذا كان التفاعل القائم بين العرب اليوم - بالتخطيط أو التغيير المقبل مع العولمة - يتجاوز بهم العاملين المعيقين المذكورين، فلنا أن ننتظر ولادة هذه المحكية العربية المشتركة التي ستشارك في توليدها مختلف اللهجات العربية المتفاعلة اليوم فيما بينها، بالإضافة إلى العربية الفصحى ولا بد من الإشارة إلى أن من إيجابيات الصحوة الإسلامية أنها تركز في خطابها على رصيد الفصحى - قرآنا وحديثا ووعظا - بما يشكل دعما للفصحى ودورها في تشكيل هذه المحكية العربية الجديدة، وذلك بعد غربلة الأسلوب

اللغوي القديم والمتجمد الذي يشكل تهديدا لمستقبل اللغة.

وربما مثلت رواية (العصفورية) للدكتور غازي بن عبدالرحمن القصيبي - فيما تمثله - أهم شاهد مكتوب على هذه الولادة اللغوية الجديدة حيث تتلاقح في حوارها العاميات العربية المتفاعلة فيما بينها. والواقع أن المؤلف شديد الوعي بالإشكال اللغوي الذي يعانيه العرب اليوم بالإضافة إلى استخدامه الفني لهذه الحواريات (المولدة)، حيث يقدم الحوار في (العصفورية) لدارس هذه الظاهرة أمثلة حية على هذا التكوين اللغوي الجديد:

- عفوا شو يعني راح وطي.

- راح وطي يعني داسوه... وطئوه بأقدامهم.

وفي حوار آخر:

- عفوا يا بروفيسور شو يعني أرناق؟

- أرناق جمع رنق (بالخليجي) وتعني صنف.

ويعلق المؤلف: وأظن أصل الكلمة إيراني... (و) لا أرى ضيرا من دخول بعض كلماتهم (الإيرانيين) إلى اللغة العربية، خاصة إذا درجت على الألسن وأصبحت من الحوار اليومي...

ولمحة أخرى:

- عفوا يا بروفيسور... شو يعني زيطة وزمبليطة.

- زيطة وزمبليطة تعني ضجة وضوضاء. تستطيع إذا أردت الفصحى أن تقول بعد هياط ومياط... كما استعمله المعري في (رسالة الغفران).

وهذا الدمج اللغوي في حوار (العصفورية) بين التعبيرات العامية والفصحى والكلمات المقتبسة من لغات أخرى، لا يقتصر على أمثلة قليلة، وإنما يمثل ظاهرة جديرة بالدرس اللغوي النصي والميداني.

ها هنا محاورات أخرى من (العصفورية) على سبيل المثال لا الحصر:

- الشاورمات تصنع من لحوم القطط!

- البسينات! يا عيب الشوم.
- أكلنا البامية بالجمبري..... ولعبنا.
- بامية بقريدس؟ شو ها الأكلة؟.
- عفوا... شو يعني نشبّك الوايرات.
- نشبّك يعني نوصل. والوايرات أسلاك الكهرباء...

واليك هذا (المندمج اللغوي) الذي يُمثل في نظرنا نموذجا مصغرا جدا، لكنه معبر جدا، عن طبيعة هذه المحكية المشتركة بين مختلف لهجات العرب:

- (حاضر يا الشيخ، كله تمام يا أفندم... باهي! مزيان! تهنّا... صار...).

هكذا تلتحم الكلمات الدارجة من مختلف اللهجات العربية في عبارة محكية واحدة من الخليج إلى المغرب عبر مصر... وكلها إن عدنا إلى جذورها فصيحة، ومن باب رد العامي إلى الفصيح كما في الأدبيات اللسانية.

وهي نماذج على أهميتها في حد ذاتها، يرافقها وعي لغوي واضح... يقول القصيبي بعد أحد حواراته التي أوردناها: (... اللغة، يا حكيم، كائن حي يتطور وفق قوانينه الخاصة. يقتبس كلمة من هنا، وكلمة من هناك. ولا يحتاج إلى إذن من مجمع سدنة الخالدين. ولا من الدكتور (نحوي) ولا من البروفيسورة (قاعدة) اللغوية. وتذكر أن سيبويه بجلالة قدره لم يكن من بني أسد،ولا حتى من بني نمير...) - ص١٥٥.

أما (مداعبات) القصيبي اللاذعة لمجمع سدنة الخالدين - كما يسميه - قاصدا مجمع اللغة العربية في القاهرة - فتنفذ إلى صميم الإشكال اللغوي العربي برمته، مما يطول شرحه، في هذا المجال، حيث تعرضت (العصفورية) لهذه القضية - المشكلة، مثلما تعرضت لقضايا عربية مماثلة على طريقة المشرحة النفسية والاعترافات الذاتية، ولكن بمشرط فكري لا ينقصه الوضوح والحسم.

وفي تقديرنا أن اللغة العربية الفصحى لا يمكن أن تبقى بمعزل عن هذه الولادة الجديدة.

فهذه المحكية المشتركة ستمدها بقوة جديدة وتسهم في تبسيطها وتيسيرها وسيستمر التقارب بين المحكية الجديدة المولّدة، والعربية الفصحى الميسرة والمبسطة إلى أن يحقق الواقع اللغوي للعرب توازنه المعاصر المنشود بما يتجاوز الفجوة الكبيرة بين الفصحى والعاميات المتباينة والفجوات الكبيرة المتوارثة تاريخيا بين اللهجات العامية ذاتها في الوطن الكبير وفي كل بلد عربي أحيانا.

والواقع أنه يقوم بين اللغة المكتوبة واللغة المحكية تفاعل أزلي في التجارب اللغوية للشعوب ولا يمكن للمحكية العربية الجديدة أن تظل بمنأى عن الفصحى، كما أن الفصحى لن تستطيع أن تتغافل وهي تنزع إلى التبسيط والتيسير وتجاوز صعوبتها التقليدية عن هذا المولود اللغوي الجديد في واقع الحياة وواقع اللسان العربي.

وإذا تأملنا في علاقة التطور التاريخي، مثلا، بين اللهجة الإيطالية المحكية والإيطالية المكتوبة منذ دانتي في الكوميديا الإلهية نجد أن لغة المشافهة ولغة الكتابة لا يمكن أن تظلا في عالمين مختلفين. ولا نحتاج في تفهم هذا القانون اللغوي إلى النموذج الإيطالي أو غيره، ففي العلاقة التاريخية بين لهجة قريش واللغة العربية الفصحى - وكيف تطورت الأولى لتصبح الثانية - ما يؤكد هذه الصلة الوثيقة والتي تدعونا إلى رؤية الجانب الإيجابي التفاعلي المثمر والمبدع بين العاميات والفصحي بدل البقاء في دائرة الحرب الأزلية بينهما!

شريطة أن يطور علماء الفصحى أساليبهم ومقارباتهم لواقع الحياة اللغوية، مثلما تتقارب اللهجات العربية في أكبر مصهر لغوي يعيشه العرب اليوم!

ونحن على ثقة أن العربية الفصحى ستجد في وليدها الجديد سلالة مباركة إذا عرف علماؤها وأنصارها كيف يعملون على تيسيرها

ومقاربتها لواقع الحياة وطبيعة المحكية العربية الجديدة المشتركة، فالتفاعل بين محكية واحدة - مستمدة من الفصحى ومن لهجات أصولها عربية في التحليل النهائي - وبين الفصحى ذاتها سيخلق واقعا لغويا جديدا نثق أنه سيقلل الخطر على الفصحى من العاميات القديمة، بل سيزيد من ترسيخها في الواقع اللغوي المعيش للعرب.

ففي اعتقادنا أخيرا أنه لن يكون للعربية حياة، إلا إذا أصبحت لغة الحياة.



محتويات الكتاب

الصفحة

أسعار النسخ وقيمة الاشتراكات

الكويت ١دينار	مصر ٢جنيه	قطر ١٥ريالا
السعودية ١٥ريالا	السودان ٢٠٠ جنيه	سلطنة عمان١ريال
الأردن ١دينار	تونس ٢دينار	لبنان ٥٠٠٠ ليرة
سوريا ٥٠ ليرة	الجزائر ١٢٠دينارا	الإمارات ١٥درهما
البحرين ١دينار	اليمن١٥٠ريالا	المغرب ٢٠درهما

سعر النسخة خارج الوطن العربي ٣ دولارات أمريكية

الاشتراك في الكويت ٥ دنانير

في الدول العربية ٨ دولارات أمريكية

خارج الوطن العربي ١٦ دولاراً أمريكيا.

الاشتراكات

قسم الاشتراكات - مجلة العربي - وزارة الإعلام
ص.ب: ٧٤٨ الصفاة - الكويت الرمز البريدي ١٣٠٠٨
على طالب الاشتراك تحويل القيمة بموجب حوالة مصرفية
أو شيك بالدينار الكويتي باسم وزارة الإعلام.



مكتب العربي الرئيسي في الكويت

ص. ب ٧٤٨ الصفاة - الكويت - الرمز البريدي: ١٣٠٠٨
عمارة برج الإنماء العقاري - شارع عبدالله المبارك
- المرقاب - مدينة الكويت - مقابل المتحف العلمي
تلفون ٢٤٣٤٠٩٦ - ٢٤٣٤٠٦٦ داخلي (١٤٠٠ - ١١١٤ - ١١١١ - ١١٠٠)
فاكس التحرير ٢٤٣٤٢٠٩
المراسلات باسم رئيس التحرير
P.O.Box: 748 / Al Safat Kuwait.
E.mail: alarabimag@alarabimag.net
www.alarabimag.net

مكاتب العربي في الخارج

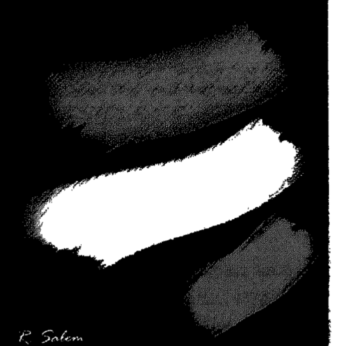
القاهرة: الدقي - ٢٢ شارع البطل عدنان عمر صدقي
متفرع من شارع مصدق - هاتف: ٣٣٧٢٩٣٨
بيروت: ص.ب ٧٠٨٢٧ أنطلياس / لبنان
هاتف: ٤٠٨٤٠٧ (٠٣) فاكس: ٤٠٥٠٧٢ (٠٤)
دمشق: ص.ب ١٢٠٣٥
هاتف ٢١٢٧٧٩٧ - ٢١٢٤٨٣١ - ٢١٢٨٢٤٨ فاكس ٢١٢١٥٣٢
الجزائر: ص.ب ١٤٤ المحطة الجزائر
هاتف ٦٩٣٣٩٣ - فاكس ٦٩١٨٤٧

كتاب العربي ١٩١



مراجعات في الفكر القومي

الطبعة الأولى:١٥/٧/٢٠٠٤
رقم الإيداع في مكتبة الكويت الوطنية :
Depository Number: 2004/00222
ISBN: 99906-38-20-9   ردمك: ٩ - ٢٠ - ٣٨ - ٩٩٩٠٦



هـذا الكتـاب

د.محمد جابر الأنصاري من الذي عاشوا التجربة العربية - حلمًا وكابوسًا - وشربوا حنظلها المر حتى الثمالة، إلا أنه بخلاف العديد من المثقفين العرب لم يترك نفسه لثورات الغضب، ولم يمارس عملية جلد الذات المهينة والمؤلمة معًا.

إنه يرى أن من الممكن اجتياز هذه الهوة بجسر من إعمال العقل وتدعيم الذات العربية المكلومة، بعد أن جعل من وطنه البحرين فنارا مضيئا أو بالأحرى «برج مراقبة» يرصد من خلاله تقلبات الزمن العربي بما فيه من أسى وفرح.

ويناقش الأنصاري في «مراجعات في الفكر القومي» قضايا الفكر القومي، وقضية النهضة العربية التي كانت دومًا هي القضية الأساسية التي تتمحور حول كتاباته.



العربي

٥٧

مراجعات في الفكر القومي

وزارة الإعلام - مطبعة حكومة الكويت